LOS LIBROS DEL
CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES
1967 CLACSO 2017
50 ANIVERSARIO

Pensamientos silenciados

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

LEER A FANON, MEDIO SIGLO DESPUÉS

Ensayo introductorio, cronología y selección de Felix Valdés García





LEER A FANON, MEDIO SIGLO DESPUÉS

Leer a Fanon, medio siglo después / Aimé Césaire ... [et al.].
- 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2017.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-248-7

1. Ensayo Literario. 2. Obra. 3. Cronología. I. Césaire, Aimé
CDD 864

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Frantz Fanon / Violencia / Esclavitud /Colonialismo / Pensamiento Crítico /
Pensamiento Decolonial / Capitalismo / Democracia /Revolución / África

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Serie Pensamientos Silenciados

LEER A FANON, MEDIO SIGLO DESPUÉS

ENSAYO INTRODUCTORIO, CRONOLOGÍA Y SELECCIÓN DE FELIX VALDÉS GARCÍA

Patricia Zapata
Felix Valdés García
Aimé Césaire
Ernest Pépin
Simone de Beauvoir
Dan Georgakas
Marta Valdés
Linton Kwesi Johnson







Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Serie Pensamientos Silenciados

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo
Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte
Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática
Jimena Zazas - Asistente de Arte
Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Producción Paula D'Amico

Primera edición
Leer a Fanon, medio siglo después (Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2017)

ISBN 978-987-722-248-7

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 **I** C1023AAB Ciudad de Buenos Aires **I** Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 **I** Fax [54 11] 4305 0875 **I** <clacso@clacsoinst.edu.ar> **I** <www.clacso.org>

ÍNDICE



Retrato de Frantz Fanon.
Foto: *Fonds Frantz Fanon/IMEC.*

DE ROSA LUXEMBURG PARA FRANTZ FANON

Todo puede explicarse al pueblo a condición de que se quiera que comprenda realmente.

Frantz Fanon

La Oficina Regional en México de la Rosa Luxemburg Stiftung rinde un homenaje al revolucionario Frantz Fanon, a más de medio siglo de su muerte, al poner en manos de los lectores este conjunto de obras de y sobre este escritor cuyas ideas, a pesar de influido en el pensamiento revolucionario de los años sesenta y setenta, han sido injustamente desconocidas, hasta cierto punto, para la historia de la teoría política actual.

La Rosa Luxemburg Stiftung es una fundación política alemana cercana al partido de izquierda *Die Linke*, que trabaja alrededor del mundo bajo los postulados de otra revolucionaria, de quien toma su nombre. En América Latina tenemos tres oficinas regionales: la oficina en Quito, desde donde se trabaja en la región andina; la oficina en Sao Paulo, desde donde se atiende el trabajo en el Cono Sur; y nuestra oficina en México que trabaja, desde ese país, en proyectos con Guatemala, Nicaragua, Costa Rica y Cuba.

El trabajo internacional de nuestra Fundación tiene como fin la formación política a través del análisis de la sociedad, el ideario de la emancipación democrática y social, y la capacitación para la acción política en un sentido concreto. Por ello, nuestros campos de cooperación comprenden la participación social y democrática, la prevención de conflictos y su resolución en forma pacífica.

Nuestra apuesta de trabajo está dirigida hacia organizaciones sociales y movimientos que, creemos, son los actores con la posibilidad de impulsar cambios en la mayoría de los países donde trabajamos, en donde los partidos políticos parecen haber abandonado ideologías y principios en aras de conseguir el poder y con ello el acceso a los negocios que el mismo permite.

Tenemos diversas estrategias de trabajo: por un lado, con organizaciones nacionales o locales que son parte de nuestro grupo de contrapartes; por otro, con pequeños proyectos con actores locales que nos permiten vincularnos a la base y a las sociedades de nuestros países de acción. Por último, tenemos también medidas propias que son iniciativas que nosotros planeamos, impulsamos y ejecutamos desde nuestra oficina.

Dentro de esta última estrategia encauzamos el trabajo que, desde 2012, hemos realizado en torno a la Feria Internacional del Libro de La Habana que nos permite, cada, año traer una propuesta de lecturas con el objetivo de articular a las sociedades de los diversos países en los que trabajamos.

La propuesta hecha por Felix Valdés de editar este libro nos pareció una forma de rendir homenaje a un hombre que intentó explicar el mundo desde una perspectiva crítica, transformadora, revolucionaria e independiente. Desde nuestra perspectiva esto puede ser una contribución desde una fundación de izquierda a mantener en el debate temas que son vigentes a más de medio siglo de la prematura muerte de Fanon.

La lectura de los textos de este escrito, que tienen como base inspiradora un pensamiento crítico y revolucionario, nos permite hoy profundizar en debates necesarios que problematizan la descolonización, el pensamiento marxista, la marginación, la desigualdad social, la raza, los conflictos de clase, el lenguaje y la cultura, entre otros temas.

Fanon nació en Martinica, en 1925, cuando la isla aún era una colonia francesa, y allí vivió el racismo de las tropas navales de Francia cuando se establecieron en su tierra, hecho que influyó fuertemente en su pensamiento. Participó en la Segunda Guerra Mundial cuando, a los 18 años, se integró a las Fuerzas de Liberación Francesa y luego al ejército, en donde desempeñó un papel protagónico, aunque tal circunstancia no lograría evitar que, junto con otros compañeros negros de su regimiento, fuera sometido al “blanqueamiento”. Ello significó que los soldados no blancos fueran concentrados y segregados, en algún lugar de Provenza. Este hecho marcó tan fuertemente a Fanon que le escribió una carta a sus padres donde reconoce haber cometido un error al asegurarles que “nada, absolutamente nada justifica la

brusca decisión que tomé de defender los intereses de un latifundista: que yo lo defienda o no, no le importa".

A los 25 años, trabajó con intensidad apoyando la campaña de su maestro, el comunista Aimé Césaire, para integrar la Asamblea de la Cuarta República Francesa. En 1952, Fanon publicó una de sus obras más conocidas *Piel negra, máscaras blancas* donde cuestiona el sometimiento de la población negra y el actuar de la misma frente a sus colonizadores, línea que fue una constante en sus textos donde siempre abordó la dominación de los poderosos sobre los débiles.

Al ver lo que ha ocurrido en el mundo desde la muerte de Fanon en 1961, vale la pena reflexionar sobre cómo se han mantenido a lo largo de todo el planeta realidades de despojo, injusticia, marginación, colonización brutal, dominación y explotación, que se han modificado en apariencia y forma, pero que en fondo se han profundizado y perfeccionado.

En 1959, se publicó su segundo libro, *El año V de la revolución argelina*, donde acusa a Francia por los crímenes masivos contra la población argelina que luchaba por su independencia. Se cuestiona, además, el actuar de los revolucionarios y todas las transformaciones que se dan dentro de una sociedad dominada y humillada. Este texto, aunque fue prohibido en Francia, provocó que se hablara de Fanon en otros países de África e incluso de América Latina.

Los condenados de la tierra fue el siguiente libro publicado por el autor. Después de su muerte se dieron a conocer sus escritos políticos, publicados en el lapso entre *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*, que habían visto la luz principalmente a través del periódico *El Moudjahid*. Este libro, bajo el título *Por la revolución africana*, salió de imprenta en París, editado por François Maspero en 1964 y, un año más tarde, fue traducido y publicado en México por el Fondo de Cultura Económica. Estos textos y *Los condenados de la tierra,* repercutieron en Ernesto "Che" Guevara, Agostino Neto y Nelson Mandela, fieles seguidores de sus ideas.

Fanon fue un precursor de los cuestionamientos al modelo colonial, y también inspiró al feminismo, una vez que planteó la necesidad de fundar sociedades justas sobre la liberación integral de las mujeres y los hombres. Todo esto hace que hoy podamos definirlo como anticolonial, antiracista y antipatriarcal: tres postulados que guían el actuar de los que hoy buscan la transformación profunda de nuestras injustas sociedades.

Para la oficina de la Rosa Luxemburg en México, proponer esta lectura y, más que ello, la reflexión y el debate que de ella pueda derivarse, nos parece un aporte a la construcción de un pensamiento crítico y transformador, lo que es un compromiso de nuestra organización

con las sociedades en las que trabajamos y una necesidad imperante para entender y trabajar en contra de la dominación. En este sentido compartimos el criterio de Fanon de establecer que "Todas las formas de explotación son idénticas, porque se aplican, todas por igual, al mismo 'objeto': el hombre", y creemos que eliminar esta explotación es una responsabilidad histórica e indiscutible de la izquierda.

PATRICIA ZAPATA

Coordinadora de Proyectos para Centroamérica y Cuba, RLS



Cubierta *Piel negra, máscaras blancas,* de Editions Seuil, París.

SOBRE LA PRESENTE SELECCIÓN

Leer a Fanon, medio siglo después es una invitación a conocer la obra de Frantz Fanon, un pensador del Caribe y de África, de los pueblos del Sur global, que vivió con toda intensidad el proceso de descolonización del Tercer Mundo y creó herramientas que permiten descubrir la realidad velada por siglos de colonización y dominación moderna-occidental, en particular por la existencia dada a conocer como "negritud", que es el ser otro de la "civilización moderna" o su anverso, sumergido y silenciado.

Las ideas de Frantz Fanon fueron una crítica incisiva al proyecto moderno, a Europa y sus facsímiles, que hicieron girar la atención hacia los sujetos del Sur en tiempos de un protagonismo esencial durante complejos proyectos de independencia, descolonización y emancipación humana de los vetustos mecanismos de la dominación, inaugurados tras el encuentro de Europa con el "Nuevo Mundo", la apertura de nuevos circuitos comerciales y sus ocupaciones y despojos en América, África y Asia.

La presente selección comienza con un ensayo, que recorre la vida y obra del autor y alude a los textos que se incluyen, seguido de una cronología que ubica al lector en las coordenadas históricas y espaciales, de acción y pensamiento del intelectual martiniqueño-argelino.

A continuación, se presentan fragmentos de sus obras principales: *Piel negra, máscaras blancas; Sociología de una revolución o El año V de la revolución argelina; Los condenados de la tierra y Por la revolución africana.* También se incluyen otros textos que usualmente no están "a la mano" en lengua española, para quien este volumen constituye una vuelta a Fanon, medio siglo después de su muerte, en 1961.

Tales escritos evidencian la transformación del colonizado, cuando se suma a la acción y crea las condiciones para el surgimiento de un hombre y mujer nuevos –una idea que ocupara la atención de la intelectualidad revolucionaria durante la segunda mitad del siglo pasado, tal y como se encuentra en el pensamiento de Ernesto Che Guevara–. Entre estos se encuentra "Argelia se quita el velo" en donde Fanon resalta el giro dado en la mujer argelina vinculada a la emancipación.

De gran provecho resultan las opiniones reunidas de sus contemporáneos, de su mentor Aimé Césaire en un homenaje desconocido para el lector hispanohablante; las precisas palabras del escritor guadalupeño Ernest Pépin; los recuerdos de Simone de Beauvoir al narrar su encuentro con Jean Paul Sartre y Fanon en el verano de 1961 –días crispados para la intelectualidad francesa de izquierda, marcada por la guerra de Argelia y también por el triunfo revolucionario en Cuba de 1959–. De *El corno emplumado,* una revista fundada en México por la escritora norteamericana Margaret Randall se reproduce la entrevista realizada por el realizador Dan Georgakas a un marxista italiano, titulada "Los últimos días de Fanon", texto que ha quedado oscuramente relegado al olvido. En él se realza la personalidad de Fanon y nos permite una aproximación más íntima al pensador y activista, al conocimiento de su inquieta y acuciosa personalidad.

La última parte de la selección es un homenaje mayor, y reproduce un poema de Césaire y dos canciones, una de la cubana Marta Valdés y otra en *nation language*, de un rebelde del Caribe, el poeta *dub* de Jamaica, Linton Kwesi Johnson. Al final se ofrece una bibliografía del pensador, de sus obras y sobre ellas, y una relación de materiales audiovisuales que nos acercan al conocimiento de su legado para hacer valer su vigencia en tiempos en los cuales –como afirma Ernest Pépin– la colonización ha cambiado de rostro, y ya no necesita camisa de fuerza, pues "el mercado omnipotente basta como carcelero".

En consonancia con el texto inédito recogido en esta selección de Ernest Pépin, le devolvemos a los jóvenes, a los trabajadores, a los lectores hispanohablantes, un hombre de "pensamiento incandescente, fosforescente, arborescente", un pensador-actor de una "una lucidez trágica que perfora con entusiasmo las minas de la dominación" y que patentiza "una lucidez halada" que aguarda por el soplo de vientos de verdaderas libertades.

Los textos de Fanon recopilados no son “clásicos inmutables”, sino expresión de una obra de pensamiento que apela al devenir y a la acción, en este mundo desgarrado, en el cual vivificarlo, interpretarlo, conciliarlo con nuestro tiempo y actualizarlo, es ascender contra todos los engaños, contra todos los relevos y todas “las ideas de la dominación mundializada”. Nos toca imaginar con Fanon –como asevera Ernest Pépin– “el envés del desastre”.

La Habana, 2014

FELIX VALDÉS GARCÍA



Cartel del Ciclo de Pensamiento Social Caribeño “Actualidad de Frantz Fanon. Hacia un humanismo renovado”. Diseñado en y para la Casa de las Américas por Pepe Menéndez, en 2011.

DE LA ENAJENACIÓN POR EL COLOR A LA PRAXIS DE-COLONIZADORA. LEER A FANON MEDIO SIGLO DESPUÉS*

Felix Valdés García

Hace más de medio siglo, vio la luz *Los condenados de la tierra*, justo antes del fallecimiento prematuro de su autor, a la edad de treintiséis años, en un hospital de Maryland. Su impacto se hizo notar de súbito allí donde se enfrentaba la dominación colonial y capitalista, con su injusticia y su racismo inveterados. La crítica al moribundo proyecto moderno occidental quedaba al desnudo; la atención se desplazaba a las periferias, a los colonizados o a "los condenados de la tierra", como se entonaba en la última estrofa de *La Internacional*, o como dijera Jacques Roumain en su estremecedor poema "Negros sucios". Estos se descubrían tanto en el sur de los Estados Unidos, en Quebec, Canadá, como en Irlanda, Sudáfrica, o en la Cuba que los reivindicaba con el triunfo de la revolución de 1959. El texto se convertía en la disección de un universal, leído desde la experiencia argelina y africana; era una especie de "Biblia de la descolonización", como luego dijera el investigador jamaicano Stuart Hall.

Al regresar de África, Ernesto Che Guevara quiso dar a conocer la obra de Fanon en Cuba. Ediciones Venceremos,[1] con permiso del

---

* Este ensayo fue ganador del primer premio en 2013 del concurso convocado por *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*, publicado en el número 72/73 de 2014, pp. 68-85.

1 El primer texto de Fanon fue publicado en Cuba por Ediciones Venceremos, uno de los sellos editoriales de la Editora Política, casa creada por el Partido Unido

Fondo de Cultura Económica de México, imprimió en 1965 la obra que cuatro años antes se había publicado en francés; mientras que Ediciones Revolucionarias, nacida al calor de las visitas de Fidel a los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana el 7 de diciembre de 1965, publicó entre sus primeros títulos *Por la revolución africana; escritos políticos*, en 1966. El Instituto Cubano del Libro, forjado por el mismo impulso de los jóvenes profesores en 1966, publicó dos años después *Piel negra, máscaras blancas*, el primer libro de Fanon, escrito en 1952, para añadir razones a la comprensión y la lucha contra el racismo y la exclusión por el color, y para ayudar a deshacer aquellas perspectivas legitimadas y naturalizadas por el colonialismo y el capitalismo contemporáneos, que con el alborozo de las conquistas revolucionarias, la igualdad legal conquistada en tan breve tiempo, podía oscurecer los mecanismos complejos que Fanon revelaba desde niveles psicológicos hasta culturales y socioeconómicos.

No obstante, todo lo nuevo que surgía de las experiencias revolucionarias del Tercer Mundo, de la fuerza de la crítica emanada de la acción, de los conceptos y los modos ensayados para hacer justicia, para crear y fundar, para pensar el socialismo fuera de su matriz europea, muchos de estos autores dejaron de ser leídos una década después, y *Los condenados de la tierra* dejó de formar parte de las lecturas de Filosofía en la Universidad de La Habana, así como en otras islas del Caribe o de Latinoamérica.

En los años ochenta, Fanon fue recuperado gracias a los estudios poscoloniales que se desarrollaban en las academias del Norte. El Che, Amílcar Cabral, Ho Chi Minh recobraron interés cuando se hizo necesario repensar el socialismo y el marxismo que había entrado en crisis en los años noventa, justo en el momento en que las nuevas libreas del colonialismo en el mundo globalizado se hacían notorias y estallaban, y los procesos de lucha anticapitalistas devolvían aquella mirada crítica.

El marxismo dogmatizado y eurocéntrico, convencido de su sobriedad y de sus leyes, había devaluado cualquier remedio al socialismo; las viejas nociones de las izquierdas dominaron y, si la propia Revolución cubana había roto la norma o el edicto de un socialismo salido de “condiciones objetivas y subjetivas”, dirigida por “un partido

---

de la Revolución Socialista de Cuba (PURSC) en 1963 en los talleres de la antigua imprenta Omega, donde se imprimían las revistas norteamericanas *Selecciones* y *Life* en idioma español. Según Rolando López del Amo, a la hora de decidir los planes editoriales participaban, entre otros, Fidel, Raúl, el Che, Osvaldo Dorticós, Blas Roca y Emilio Aragonés. (López del Amo, 2012). Por Ediciones Venceremos vieron la luz, además, *El Capital* de Marx (en tres tomos) y los primeros textos de Althusser que se dieron a conocer en Cuba.

de vanguardia del proletariado", los ideólogos de apegos dogmáticos hicieron valer sus verdades –un lustro después–, dejando a oscuras a los pensadores revolucionarios de la descolonización y la liberación nacional en el Sur.

Soy de la generación que inició el saludo matutino y el compromiso, como pionero, de ser como el Che; que creció bajo el espectro y la fuerza de la foto clásica de Korda, que, como rótulo visible, presidió los sucesos de 1968, tanto en Tlatelolco como en París. No obstante, nuestros padres, protagonistas directos de la década del sesenta, vieron mellar el filo agudo de lo nuevo por la fuerza del dogma, perdieron el espacio ganado y vieron imponer perspectivas gastadas, dadas como infalibles. Fuimos a universidades dominadas por la perspectiva tradicional moderna, de raigambre liberal burguesa, con una lógica y una academia de currículos ajenos, para estudiantes de un mundo que pretendía ser otro, tanto en Cuba como en el Sur soliviantado. El fermento nuevo se puso a reposar en odres viejos.

El recorrido lineal de la filosofía aprendida, santificado por la academia occidental, sacó de sus planes de estudio la obra de pensamiento crítico y revolucionario del Tercer Mundo, mientras conocimos a decembristas y eslavianófilos, a pensadores europeos que satisfacen el canon severo de las filosofías y las ciencias, que llegaron infalibles de la mano del *Diamat* (Materialismo dialéctico) y del *Histmat* (Materialismo histórico), los manuales, y uno que otro esnobista al tanto de las novedades filosóficas de Occidente, pero desconocedor de la fuerza de lo subjetivo, los universales de otras prácticas, el discurso de otros mundos.

Por ello, con el paso del tiempo, cuando vuelvo la mirada atrás y releo los libros de Fanon,[2] advierto el giro que provocara entonces en los fundamentos mismos del saber con su posicionamiento desde el Sur, el cuestionamiento crítico a la práctica científica occidental, su interrogación por todos los registros del dominador y el oprimido para liberar a unos y otros de la "afectación del ser" provocada por el

---

2 Editoriales como Fondo de Cultura Económica, Ediciones Era de México y otras, editaron y reimprimieron varias veces las obras de Fanon. En Cuba, tras las mencionadas publicaciones de *Los condenados de la tierra* por Ediciones Venceremos en 1965, (París: Maspero, 1961), *Por la revolución africana; escritos políticos*, de Ediciones Revolucionarias en 1966, (París: Maspero, 1964 y 1969), y *Piel negra, máscaras blancas,* por el ICL en 1968, (París: Seuil, 1952), no se habían vuelto a publicar sus textos principales. No fue hasta 2010 que la Editorial Caminos editó en formato de tabloide *Piel negra, máscaras blancas*, reimpreso en formato de libro un año después; mientras en 2011, el Fondo Editorial Casa de las Américas realizó una nueva edición de *Los condenados de la tierra*. Sin embargo, *El año V de la revolución argelina* aún no ha sido publicado en la isla.

colonialismo y el capitalismo moderno. También se hace visible el nacimiento de la idea de un hombre y mujer nuevos que supera al sujeto moderno y lo libera de sus prejuicios y sus miedos, de su pulsión por el mimetismo. Observo cómo Fanon enfrentaba, al mismo tiempo, los peligros del mundo colonial, con partidos, intelectuales, sentimiento y cultura impropias del mundo dominado; cómo debate sobre la violencia revolucionaria.

Hoy día, enfrentamos problemas semejantes. Actual es la relación entre socialismo e independencia, entre liberación y real superación humana; tenemos enfrente los mismos sujetos resultantes de la dominación, secuestrados por un paquete de valores y conceptos ajenos, y están vigentes las nociones mórbidas del racismo y la discriminación, del patriarcalismo, de aquellos rasgos que le hicieran desear ser, siempre, un ser que interrogue. Hoy persisten los riesgos y desafíos que aquejaran en sus días a los movimientos y las prácticas revolucionarios, al tiempo que se torna necesario pensar formas para emancipar valores, conceptos y presupuestos.

Releer a Fanon para el "hoy y el aquí" de Cuba y la América Latina, para el Sur que también está en el Norte, es volver a rasgar el eurocentrismo y el occidentalismo arraigado en la médula de los huesos del colono y el colonizado, del sujeto social del cambio, ese que se levanta en auténticos procesos emancipadores. Volver a leer a Fanon es reanimar y dar sentido, es reencantar el presente desde ese pasado de liberación y descolonización de los años sesenta. Leer medio siglo después su apasionada y vívida obra es volver a él, a su tiempo y al nuestro, es desplegar y soltar –nuevamente– sus verdades esenciales.

FUENTES DE EXPERIENCIA METAFÍSICA

Entre la vida y la obra de Fanon hay una coherencia ostensible; una y otra van estrechamente unidas. Su forma de pensar y actuar está íntimamente asistida por una armonía y una sensibilidad que hace de sus ideas un testimonio de su tiempo. Fanon y Ernesto Che Guevara fueron de similar sensibilidad y resolución de vida, se entregaron a grandes causas libertarias de la humanidad como muestra del convencimiento de que un hombre nuevo "le está naciendo a América, en estos tiempos reales" (Martí, 1975: 15-23), tal como percibiera José Martí en su ensayo *Nuestra América*. Ambos coincidieron en el tiempo; uno en América, el otro en África. Nunca se encontraron físicamente, pero sí vivieron intensamente sus escasos años de vida para dejar un legado inextinguible, teórico y práctico, propio de los revolucionarios de su tiempo.

Frantz Omar nació el 20 de julio de 1925 en Fort de France, Martinica, en el seno de una familia alejada de apegos explícitos a cualquier

herencia africana, o de especial interés por el mundo insular *creole*, sino, más bien, dominada por la influencia asimilada de la cultura metropolitana francesa y de cierto acomodo material. Su madre, Eleanora Médélice, una blanca de Alsacia de sangre mestiza, unida a Félix Casimir Fanon, de evidente progenie africana, le dio por nombre al cuarto hijo Frantz, en alusión a su pasado franco-alemán.

Su infancia transcurrió en su isla natal, una colonia con una precaria situación económica y social, marcada por los valores de una cultura colonial, para la cual la saturación del color negro de la piel significaba ser "menos blanco". En el caso de Fanon, la situación era peor, porque era el más negro de ocho hermanos. El color de su tez y la de los suyos, los negros de Martinica, antaño arrastrados a la isla para trabajar como esclavos –así como la de los africanos vistos a menos en el mundo francés– le llevó a ver y a hacer evidentes los mecanismos impuestos durante siglos de depredación y explotación de los pueblos que se incorporaban a la lucha contra la dominación; lucha que el pretendía fuera total.

En ocasiones, se podría considerar exagerado ponerle tanto énfasis al color de la piel al leer el primer libro de Fanon, *Piel negra máscaras blancas*. Sin embargo, los valores de una cultura blanca colonial son tan aceptados y "naturalizados", tan dados como "normales", que les resulta complicado a los propios pueblos diversos del Sur desacreditar los fundamentos inculcados durante más de quinientos años y distinguir la fuerza enraizada de una convicción.

Desde inicios del siglo XX ya se había iniciado una ejemplarizante puesta en solfa de esos valores arraigados. Tenía lugar una crítica más sutil a la vigencia y al sutil dominio de las visiones excluyentes por el color de la piel. Tanto en los Estados Unidos como en las pequeñas islas del Caribe, el tema se había convertido en una voz de reclamo. Baste mencionar movimientos en la política y la literatura, en el arte y la crítica, tales como la repercusión vivida de la Revolución haitiana y su expresión en la fustigadora obra de A. Firmin, Jean Price-Mars, W.E.B. Du Bois; el Renacimiento de Harlem, en los Estados Unidos; el movimiento de la negritud en París; los estudios de Fernando Ortiz o la poesía de Guillén en Cuba; Pales Matos en Puerto Rico; o las obras de J. Roumain, C.L.R. James, E. Williams, así como el esfuerzo de tantos antillanos por hacer valer la autenticidad del tópico, en una cultura y una tradición que encubren un tema sensible y los mecanismos de dominación y de exclusión.

En su natal Martinica, la obra de Aimé Césaire fue punto de partida, y de él Fanon recibió el impulso principal al tenerlo como maestro en el Liceo Schoelchler y como referente ingénito de toda su obra crítica posterior. De su maestro aprehendió que ser negro es bueno

y hermoso, y que la capacidad de imitar los valores de la cultura europea era un mecanismo que, si bien distorsionaba la identidad del isleño, del sujeto colonizado, se convertía en el modo de hacerse valer en una sociedad dominada por la cultura metropolitana francesa blanca. Dos siglos de verdad blanca parecían refutar el juicio de su mentor. Se decía por esa época que estaba un tanto loco, que aquello era delirio, pues no era posible que estuviera en lo cierto.[3]

Muy joven aún, Frantz decidió alistarse en el ejército francés e ir a Europa, a las contiendas de la Segunda Guerra Mundial. Su maestro le advirtió que esta no era "una guerra nuestra", mientras que Joseph Henri, su profesor de Filosofía, le advertía que "el fuego quema, la guerra mata" y que "lo que pasa actualmente en Europa no es nuestro principal problema". Fanon respondió que siempre que la libertad fuera cuestionada, a él le preocupaba, fuera de blancos, negros o amarillos. Esta vez la libertad estaba amenazada, no importaba dónde. No solo se sumó a su defensa, sino que esa convicción lo acompañó siempre.

Días antes de su temprana muerte, le escribió a su amigo Roger Tayeb: "No somos nada sobre esta tierra, a menos que seamos, en primer lugar, esclavos de una causa, la causa de los pueblos, la causa de la justicia y la libertad", y le reafirmaba que aun cuando los médicos lo habían desahuciado y se sentía en un estado de tinieblas, agravado por la leucemia que le amenazaba, "estoy pensando en los pueblos del Tercer Mundo, y si persisto, es por su bien".[4]

En cierta ocasión, durante los "tiempos de Robert",[5] Fanon no pudo soportar los abusos que unos marines franceses cometieran contra un coterráneo suyo durante una reyerta callejera, ni las violaciones sexuales a sus coetáneas por insolentes racistas galos (traidores que rendían su espada antes de empuñarla y huían del fascismo hitleriano para amontonarse en la isla), como tampoco, ya siendo un soldado antillano, herido en la Batalla de Alsacia y honrado con la medalla de la *Croix de Guerre*, que se le impidiera entrar a Alemania porque su regimiento debía ser "blanqueado", y junto a otros soldados no blancos se

---

3 Así lo recuerda Fanon en 1955, cuando publica en la revista *Espirit* (febrero de 1955), su texto "Antillanos y africanos", recogido en 1964 por F. Maspero en *Por la revolución africana. Escritos políticos* (1965).

4 Esta carta es referida por varios autores y biógrafos. Françoise Fanon hace alusión a ella en "Los últimos días de Frantz Fanon" (*Nuevos Aires*, Buenos Aires, año 1, no. 3, diciembre de 1970-diciembre de 1971).

5 En 1942, el almirante francés Georges Robert, partidario del gobierno pronazi de Vichy, se instaló con su flota, el V batallón, en Fort-de-France, asumiendo plenos poderes en la isla. Desde entonces se exacerbó el racismo y el desprecio de los franceses por los residentes, así como de estos hacia los colonizadores.

le trasladara a Toulon, Provenza. Entonces, reconoció con enojo que había luchado por una causa obsoleta; les escribió a sus padres que, si hubiese muerto, no habría sido por una causa noble.

De vuelta a Martinica, Fanon terminó sus exámenes en el Liceo y en 1947 volvió a Francia con una beca para estudiar Medicina. Por esos días vivió el deplorable sentimiento de la asimilación, puesto que los recién creados Departamentos de Ultramar ratificaban la condición de franceses para los isleños. En lugar de quedarse en París, se fue a Lyon, interesado en la Psiquiatría. Allí publicó *Tom-Tom*, un periódico de estudiantes negros, y se dedicó tanto al estudio de la Filosofía –a leer a Merleau Ponty, J. P. Sartre, Nietzche, Hegel, Marx– como a conocer y cuestionar las teorías en boga en la Psiquiatría. La primera experiencia metafísica que viviera en su isla natal le acompañaba cada día en Francia, y de hecho le sirvió de tema para su controvertida tesis de grado, titulada "Un ensayo sobre la desenajenación del negro". Éditions du Seuil publicó la obra en 1952 gracias al esfuerzo de uno de sus editores, François Jeanson, quien le sugirió el título: *Piel negra, máscaras blancas*.[6]

LA PIEL NEGRA Y LAS MÁSCARAS BLANCAS

Leer el primer libro de Fanon, sin dudas, provoca el deleite de avanzar entre juicios duros y verdades que se argumentan. Se trata de un texto que parece haber sido dictado a toda voz, como si su conciencia le dictara velozmente una tesis tras otra, una crítica continua que le abre a quien lo lee un universo nuevo, con una fuerza de denuncia que va de la mano con esa capacidad suya para expresar de modo ameno, entre personajes y experiencias personales, los designios estrictos de la academia en una tesis de graduación.

Fanon no realiza una exposición lineal. Se vale de la literatura y la poesía, de la obra de psicólogos, filósofos y científicos de su tiempo para expresar del modo más claro posible algo que es tan difícil de ver en el mundo occidental: la liberación de los prejuicios, los valores, de lo simbólico blanco, que tiene su raíz en la perspectiva colonial y que provoca una relación malsana y maniquea.

En la introducción, Fanon asevera que "la explosión no tendrá lugar hoy", y que él, como autor, no estaba armado de verdades decisivas, de verdades llenas de metafísica, filantropía o poesía; sin embargo, promete decir algunas cosas –no sabe si demasiado pronto o si ya tarde– que parten de su propia experiencia de vida. Se trata del problema del hombre y la mujer negros y de la búsqueda de su liberación

---

6 Las frases entrecomilladas y las referencias a esta obra se hacen siguiendo la edición cubana de *Piel negra, máscaras blancas*, ICL, La Habana, 1968.

en un mundo dividido en dos: blanco y negro, por un mecanismo que él, sin ambages, identifica como sistema colonial. Fanon quiere desamarrar y soltar a ambos de su prisión: al blanco de su prejuicio y al negro del color de sí mismo, para poblar ese espacio vacío, estéril, árido, esa cuesta despoblada, y borrar las aberraciones afectivas de uno y otro, esas dos metafísicas que generan relaciones excluyentes, unas radicales, y otras piadosas o paternalistas.

El período de posguerra y Guerra Fría, su "hoy y aquí", había dejado instalada una duda escéptica, una desazón provocaba por la pérdida de los límites del sentido y el sinsentido en una Europa que leía a los existencialistas franceses y que venía alicaída de las promesas de la modernidad. Eso, al tiempo que en París se volvía la atención a África y su cultura. Él lo hace desde la lectura, desde la academia, uncido a la necesidad de volverse a su práctica y al compromiso emancipador.

Fanon pretende buscar las raíces económicas y sociales, también psicológicas, todos los registros de una relación enferma, de un universo mórbido: el blanco humanista, encerrado en su blancura, y el negro que quiere ser blanco y se encierra en su negrura. Son dos realidades, y la una pretende sumergir a la otra. La una es "la realidad", la establecida, es el ser hegeliano, la cultura occidental, mientras la otra está oculta y busca reconocerse, perdida por la fuerza de quien la ha aplastado. Echar luz sobre ello constituía para Fanon un reto que, la vez, era su mérito.

Hay que sacudir el caparazón de servidumbre construida durante siglos, considera Fanon, bajo el cual la "civilización blanca" y la cultura europea han impuesto una desviación existencial, para comenzar a desalienar la relación fijada por el colonialismo y la explotación, los valores y las construcciones culturales, humanas, que legan un mundo torcido. Es Fanon, justamente, quien inicia una asonada contra ello; proceso para el cual su voz es determinante, es azote y se hace *jan* o herramienta aguda que permite deshacer aquellos desvencijados valores y aquellas roídas instituciones coloniales.

Piel negra, máscaras blancas es un estudio socio-psicológico y filosófico de uno de los problemas menos visibles en las relaciones humanas, construidas a imagen y semejanza de la dominación europea. Los valores, las ideas, los gustos, los símbolos y los afectos están mediados por esa realidad. El negro, el indígena, el "oriental", continúan siendo los mismos en la escala de las nociones fijadas por la cultura dominante, que se presenta como la escala de todos. Por ello, reconocer esas nociones, sin odio, y sí para desaprisionar a sus víctimas, constituye en su tiempo el mayor mérito filosófico: conceptualizar, abstraerse y visibilizar esa relación, hasta entonces oculta a los ojos de la filosofía occidental.

Para sobrevivir al mundo dominante, a sus valores impuestos, para ser aceptado, el sujeto dominado tiene que plegarse y adoptar las máscaras blancas del colonizador, tiene que hacer suyos los significados de esa realidad (la blanquitud) y hundir sus propios significados, los de esa otra realidad (la negritud). "El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuanto más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópolis", afirma Fanon.

Así sucede con el lenguaje, la cultura, la ciencia, puestos en función de una sola lógica, la del dominador, que ha ganado imponiéndose a todas las demás y nos tima cuando confiere apariencia de ciencia a supuestas verdades absolutas como los ideales de belleza, como si Occidente estuviesen las llaves de la bóveda y de allí llegasen las ideas, el arte, la filosofía, las ciencias, las instituciones, y todo aquello que nos salvará.

La lengua es un asunto particular al que Fanon le dedica su primer capítulo. Constituye una manera de pensar y de garantizar dominio, de emplear una sintaxis, de poseer una morfología que significa asumir una cultura y soportar el peso de una civilización. En la posesión del lenguaje hay un modo de ejercitar el poder, algo que queda al descubierto al leer *Piel negra, máscaras blancas*.

Fanon critica a sus contemporáneos, en particular a Octave Mannone, quien, desde su puesto como psiquiatra en Madagascar, y luego de presenciar la sangrienta masacre que provocara la muerte de unas cien mil personas en una sublevación anti-colonial en 1947-1948, publicó un texto mefítico que justificaba la actitud francesa en una isla que era una posesión suya desde finales del siglo XIX.

En *Psicología de la colonización*, publicado en 1950 e inspirado en Próspero y Caliban, los personajes de *La tempestad* de Shakespeare, Mannone se esfuerza por diferenciar al malgache del colonizador europeo, revelando el carácter dependiente del originario, quien padece el "complejo de Próspero". Este afecta más a Caliban que a Próspero, en esa pulsión suya al castigo y a la dependencia. En su libro, Mannone elude la responsabilidad del colonizador y hace patente la inferioridad del colonizado, recurre a recursos de la ciencia europea, a Alfred Adler y las teorías psicológicas del momento, afines a sus propósitos.

En 1948, Aimé Césaire había reaccionado con vehemencia en su discurso conmemorativo por el centenario de la abolición de la esclavitud por parte de Francia publicado dos años más tarde como *Discurso sobre el colonialismo*; y ahí desacredita sus "juegos de mano" y sus demostraciones de complejo de dependencia de los malgaches, su psicoanálisis y sus adornos existencialistas, su justificación a la reacción sanguinaria francesa. "Maldito racismo. Huele demasiado mal su barbarie", dice el maestro. A los ojos de Mannone, el colonizado

sigue siendo el niño que no abandona a su padre, y su sublevación fue una locura colectiva, un comportamiento neurótico, a lo cual subyace la necesidad de la carga del blanco. Fanon hiló su desmentida y cada tesis suya, estuvo aguijoneada por su desacuerdo con Mannone.

El joven médico tomó con cautela las teorías psicológicas vigentes que le enseñaran sus profesores de la facultad en Lyon. Desconfiaba de la ciencia que subvaloraba el saber de otras latitudes y justificaba la barbarie, aquella que hacía creer que el fascismo alemán no era una aberración histórica. Pero esta vez esa barbarie se había tornado contra el blanco, era una "puesta en escena" de lo que sucedía en el mundo antillano y colonial, tal como mostrara Césaire.

Sostener la vista ayer y hoy sobre las empedernidas páginas infalibles de las ciencias, de sus rigores, nos pone en alerta sobre sus trampas. El prurito de la razón, la capacidad para ordenar, reconstruir, crear, fantasear, atribuir poder y apartarnos, no pueden disminuir el valor de las fuerzas de lo nuevo, la confianza en el sujeto revolucionario, las verdades ocultadas y enterradas en el Sur, cuando nuevas prácticas, como las de las luchas de mediados del siglo pasado develan nuevas teorías, nuevos empujes y nuevas verdades.

En sus textos, Fanon alude repetidamente al antillano, al caribeño, a ese individuo resultante de una experiencia colonial particular, a ese ser marcado por la trata y la esclavitud, la plantación azucarera, la condición humana más atroz conocida en Occidente, y sobre la cual floreciera la Europa y Norteamérica que aun hoy se imponen. Cuando habla del antillano, lo hace desde su experiencia particular en la isla de Martinica, en el Caribe colonizado bajo dominio francés, caracterizado por un modo de dominación y un patrón cultural peculiares. Sin embargo, todos los antillanos –cabría extender– comparten el sufrimiento causado por el colonialismo de hechura hispana, anglófona, holandesa, portuguesa; y tanto Fanon como el africano o el asiático desafían el dominio metropolitano, viven culturalmente la dominación y la enajenación cultural, lingüística, expresadas de modo insano en el color de la piel. Aun hoy este es un campo de batallas.

Fue a través de la experiencia del antillano negro que Fanon se elevó a la situación de todo colonizado, hombre y mujer, víctimas de esas trampas; tanto el pasado como la condición de antillanos son lo particular de un universal, que es el sujeto colonizado, el ser ninguneado y oprimido del Sur.

La mimesis es uno de los rasgos develados por Fanon, y su crítica a este fenómeno recorre todo su primer texto. Se trata de la capacidad de desdoblarse, de negarse, adoptada por el colonizado frente a su identidad y ante la actitud dominante que le enajena y provoca un comportamiento cargado de complejos, que va descubriendo tanto en

el sujeto antillano, como en el compasivo y paternalista europeo que, teniéndole a menos, le considera niño, le trata con mimos y le hace carantoñas, le habla en "negrito", patentizando la vejación y su condición de ser superior.

Aun en este mundo, ante los ojos del europeo y del sujeto del Norte, somos quien no acaba de crecer, quien merece aprender, el niño que va de mano del Tío (Sam), tal como plasmara la gráfica cubana de inicios de siglo XX tras la ocupación norteamericana y los inicios de la republica neocolonial. El Sur será siempre imperfecto, inacabado, ávido de asumir los valores y las nociones del Norte. Este comportamiento –nos advierte Fanon– es la expresión de un mundo fracturado y enfermizo, con raíces en la relación histórica establecida por el sistema colonial. En su libro póstumo *Por la revolución africana. Escritos políticos*, Fanon afirma que el sistema colonial va desde la preminencia de la lengua del opresor y su perenne rechazo a la "departamentalización", hasta la unión aduanera, que le permiten al antiguo colonizado mantenerse enredado en la cultura, la moda y el imaginario colonialista.

Pocas veces se torna consciente la humillación, la marca de distancia y la puesta de la librea del blanco por el colonizado, quien padece eternamente una imagen de inferioridad y carencia, al tiempo que se esfuerza por ser aceptado. El trastorno provoca que el antillano se sienta superior al africano; el martiniqueño mejor que el guadalupeño; el cubano mejor que el puertorriqueño en la Florida; mientras todos se apuran en ser como el blanco, en esa angustia identitaria. Un francés se asombra de que un antillano foráneo hable bien "su lengua" y sea marxista, puesto que se supone que sea obediente y bueno como recompensa, aunque de él se espera siempre lo malo.

Desde la lógica establecida que "naturaliza" las diferencias por el color, la conducta y la capacidad intelectual, no siempre se descubren posiciones de poder, de jerarquías infranqueables dadas en las relaciones personales, la pareja, la familia y las experiencias colectivas. En ocasiones, y hasta con buena intención, se vierten opiniones como aquella de André Breton cuando en el prólogo a la edición del *Cahier d'un retour au pays natal*, el poemario rebelde y épico, denunciante de Cesaire, escribió: "Es un negro que maneja la lengua francesa como ningún blanco contemporáneo".

Ante tal aserto habría que preguntarse si la lengua se habla según el color de la piel, o si es exclusiva de algunos en detrimento de otros. Esto ocasionó el asombro y una especial atención de Fanon, quien pretende estar por encima, "sin reconocimiento ni odio", tratando de liberar al blanco y al negro, al colono y al colonizado, de los amarres y las adherencias a una imagen (falseada), de los "prejuicios del color",

para utilizar una expresión de su contemporáneo J. P. Sartre, y redimir a la humanidad de su pasado maniqueo: lo blanco es bueno, lo negro es malo; Europa es civilizada, el Sur es salvaje.

Mayotte Capécia era natural de Martinica y amaba a un blanco a quien le aceptaba todo. Andrés era su señor, tenía los ojos azules. Él era dueño de su vida íntima, la compartía con ella, pero su vida pública le era ajena. La disimulaba, le mortificaba, le dolía. Mayotte reconocía que la inferioridad es de naturaleza económica y tiene color. Ambos eran prisioneros del color de su piel. Ella sacaba de la tierra su pasado y descubría como todo buen antillano que su abuela era blanca, constataba la evidencia de su potencialidad blanca, pues "blanquearse" es una necesidad en las Antillas, todavía hoy. Era necesario salvar la raza, y Mayotte se marchó, rompió con su país. El color de la piel atentó contra esa relación amorosa, fue el estorbo infranqueable que la literatura refleja una y otra vez. Fanon jugó con el personaje de Mayotte y en él vio lo prototípico de una relación quebrada, para nada perteneciente al pasado. En nuestro mundo globalizado se suceden todos los días historias semejantes, asumidas erróneamente por algunos como cosa superada del pasado.

Siete años de estudio le permitieron a Fanon afirmar que el negro es esclavo de su inferioridad, y el blanco de su superioridad; que ambos se comportan con una marcada orientación neurótica, una tara que hay que expulsar. Jean Veneuse era de Burdeos, amaba a una mujer blanca y reproducía el mismo síndrome que Mayotte. Tenía esas incertidumbres en el mismo centro de su alma, tan enmarañada como la de aquellos europeos que hacía suyos. Se sentía blanco y no negro, no quería serlo, simplemente su tez resultaba demasiado morena. Pero era negro y lo sabía, se mortificaba por ello, estaba neurotizado y precisaba ser liberado de sus fantasmas infantiles, igual que el mundo requiere de su transformación, precisaba el joven psiquiatra acerca de su coterráneo.

Así, a través de casos concretos y diversas situaciones, avanzó Fanon en su primer libro, para llegar a juicios de mayor generalidad, adentrándose en la filosofía, la sicopatología y el desafío a todo lo establecido. Descubrir, hacer visibles los mecanismos íntimos de una "civilización" que ha sido justificada, estudiada, santificada, desmontar sus torceduras, era una tarea ardua que serviría de herramienta a la hora de enfrentar las deformadas convicciones que afectan a los ciudadanos del Sur, del África islámica y negra, la América indígena, el "Oriente" diverso y desemejante, al judío y al negro.

Hay que dar luz, alumbrar de nuevo, encandilar los mecanismos que provienen de ese pequeño espacio físico que es Europa, con sus extensiones americanas. Ese era el deseo de Fanon, aún vigente.

Volver sobre ello debe ser un prefacio a la obra crítica del presente: conceptualizar lo que aún nos queda, para cambiar.

El autor de *Piel negra, máscaras blancas* partió del problema del negro, de su ontología, de su "ser para otro", que es "ser para el blanco" y sus representaciones, su escala de valores, sus nociones cognoscitivas, su ciencia y todo su montaje ideológico liberal-moderno, que deja al negro como un símbolo de trabajo, pecado, fealdad, como algo biológico, natural, genital, instintivo y culpable; "quien dice violación, dice negro".

En el imaginario colectivo, lo blanco es sinónimo de virtud, belleza y refinamiento, mientras lo negro es todo lo opuesto, Asistimos a un maniqueísmo delirante. Fanon realiza un inventario de lo real y va al inconsciente colectivo que, para él, a diferencia del freudiano Carl Gustav Jung, es cultural y no herencia cerebral. Se vale de las concepciones de la psicología en boga, para realizar un análisis enraizado en otras coordenadas y puesto en función de la desalienación y de conceptos filosóficos como negritud y blanquitud, dos opuestos, dos realidades encontradas, fijadas por Occidente, que se prefiguran con la mayor hondura de la mano de sus contemporáneos.

Para muchos pueblos del Sur, y del Caribe en particular, el inconsciente colectivo es blanco, europeo y racista; se redoblan los prejuicios, los mitos y el folklore llegado de Europa; se farfullan nociones ajenas como "progreso", "civilización", "liberalismo", provenientes de la sociedad burguesa esclerotizada que prohíbe "toda marcha, todo progreso y todo descubrimiento". Fanon se vale de sus conocimientos y su puesta al día en los estudios de psiquiatría para desmenuzar y poner la realidad al sur de la Europa racista y dominante en manos de la transformación.

El martiniqués siguió los pasos de su maestro Césaire, quien en 1939 reivindicó por vez primera la negrura en su *Cuaderno de retorno a un país natal*, en una isla tan afrancesada como Martinica. Y como él, llama a no cruzarse de brazos, a no asumir una actitud estéril de espectador: "porque la vida no es un espectáculo, porque un mar de dolores no es un proscenio, porque un hombre que grita no es un oso bailando". Aquella expresión de Césaire: "…es-hermoso-y-legítimo-ser-negro", fue un arquetipo que le acompañó siempre, desde su formación en el liceo hasta sus últimos escritos, y reencontrarlo en nuestro mundo es verdad que se yergue sobre la perversa senda viviente del racismo.

Según Fanon, Césaire quiso ver lo que ocurría en el fondo para luego subir a la aurora, ya maduro, acarreando al negro sobre sus hombros e izándolo a las nubes. No quiere ser ya más víctima de la trampa de un mundo negro, pues no hay una misión negra, como

tampoco quiere ser esclavo de la esclavitud que deshumanizó a sus padres: la blanquitud. No quiere que el instrumento domine al hombre y quiere que cese para siempre la esclavización de "mí por otro", del hombre por el hombre. Quiere que le sea permitido descubrir y querer al semejante donde esté, y quiere ser un hombre que siempre interrogue.

ARGELIA

Convencido de su denuncia, y en total coherencia con su modo de pensar, Fanon regresó a Martinica tras culminar su carrera. Pero insatisfecho con el ambiente de la isla, volvió a Francia, desde donde le pidió a Leopold Sedar Senghor viajar a Senegal. Quería ir al mundo colonial, y finalmente fue a Argelia, un país que hizo suyo, como a toda el África. Su formación académica francesa deseaba ponerse a prueba y, con ella, su convicción política.

El 23 de noviembre de 1953 es designado médico-jefe de servicio del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, a unos cincuenta kilómetros al sureste de Argel. Al llegar, aprecia que la institución era un sombrío hospital de aspecto medieval, con más de dos mil pacientes y un escaso personal médico, en el que se practicaban horrendos tratamientos a los enfermos. Fanon decidió transformar el lugar, suprimir métodos como el uso de camisas de fuerza, amarres, separaciones entre nativos y franceses, así como sustituir las decoraciones que ambientaban inadecuadamente los espacios con imágenes cristianas de la Virgen María y de la historia de Francia en un sitio que era básicamente para norafricanos musulmanes.

Ya había aprendido en su estancia en Saint-Alban, entre 1952 y 1953, sobre el valor de lo social en el tratamiento médico y sabía de la crítica a los hospitales concebidos como encarcelamiento gracias a François Tousquelles, un psiquiatra catalán, emigrado antifranquista, radicado en Francia. Su advertencia le hace reaccionar contra la institución psiquiátrica que deshumaniza al enfermo en la psiquiatría tradicional francesa, que se acentuaba contra el indígena argelino, que sufre la enfermedad con el añadido de las injusticias sociales y la exclusión.

En tres años de trabajo, el hospicio dejó de ser una despiadada prisión tradicional para convertirse en una "nueva comunidad" que introdujo el deporte, la música, el trabajo, y donde se tiraba un periódico escrito por enfermos, a quienes Fanon incorporó mediante procederes activos y habilitadores. Allí, mediante el trato a un paciente francés y otro argelino, el joven graduado conoció de cerca los diferentes modos en que se expresan el dolor y la enfermedad, ayudó a torturados y a torturadores, asistió clínicamente a las primeras víctimas de la iniciada guerra de independencia contra el colonialismo francés.

De este modo, Fanon transita de la academia y la denuncia al acto comprometido, revolucionario, sin dejar tiempo a la flaqueza. Descubre y se reafirma para sí –una vez más– que el negro, el blanco, son en la teoría una herramienta quebrada en la realidad. Hay en ella negros y blancos individuales, hay nación y necesidad de independencia, de ruptura violenta, porque ha habido y se ejercita la violencia. Se convence de que junto al problema racial va el problema económico y las irreconciliables clases sociales. Estos son tiempos en los que el concepto se aúna al músculo, y ambos se alistan para el acto, que lo envuelve con una rapidez agigantada.

Argelia se convierte en el laboratorio donde Fanon pone en práctica sus convicciones, en la forja de su condición militante y revolucionaria, de ideólogo de los "condenados de la tierra". No había llegado allí, como dice David Macey en su libro sobre Fanon, como profeta apocalíptico del tercermundismo. Fue en Argelia donde esa condición emergió.[7]

En el país africano descubrió a profundidad, como pocos, la vida del argelino, un conocimiento que había comenzado en sus prolijas referencias y estudios sobre el norafricano realizadas en Lyon al graduarse, cuando reconociera que son hombres y mujeres que tienen hambre, frío y miedo, criaturas con hambre de humanidad. Luego se adentró en las profundidades de un país que se hizo rebelde, habitado por seres extrañados en su propia tierra ante la presencia del francés. El itinerario de su pensamiento se ve acotado por una realidad pasmosa que le resta horas de sueño y tiempo para lo que vendría a ser su causa.

Con sus pacientes en Blida, comenzó a poner en práctica su lucha contra las políticas de abandono, desprecio, racismo institucionalizado, terapias impías, hospitales como presidios. Como parte de ese trabajo, se dan la mano la práctica clínica y la acción política.

Fanon observa, anota, acumula historias sobre los padecimientos de una relación insana, propia de un sistema que se agota. Los pacientes descubren la enfermedad de su cuerpo y su alma, ese síndrome del colonizado que ve amenazada su afectividad, su visa social, su vínculo con la ciudad, y vive una muerte en vida, una muerte cotidiana, no solo durante aquellos días, sino también hoy en toda África, Asia, América Latina y al sur de las propias ciudades del norte, oculta ante la lente y los ojos de muchos.

El trabajo era arduo, pero no le impidió comprometerse con la causa de la independencia, iniciada por los rebeldes argelinos en

---

7 Me refiero a la biografía *Frantz Fanon, a life* (Macey, 2000). Hay otros libros biográficos como el de su compañera en Blida, Alice Cherki, *Frantz Fanon. Portrait*. (2000), y el estudio de Irene Gendzier. *Frantz Fanon, A Critical Study* (1973).

noviembre de 1954. Desde entonces colaboró con el Frente de Liberación Nacional (FLN) de modo clandestino. La situación se hizo irreversible para el dominio colonial en el Maghreb y arrancó la revolución. Se vivieron espantosos actos de crueldad y sadismo de parte de las fuerzas francesas; sin embargo, había que "cubrir de sonrisas a Argelia" y, con ella, toda África tenía que soltarse del colonialismo y empezar a "bailar en las calles".

En septiembre de 1956, Fanon asistió al *Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros* realizado en París. En la Sorbona habló –desde la gravedad de su experiencia– sobre racismo y cultura, sobre pueblos asaltados directa y brutalmente por esquemas culturales diferentes y un desarrollo técnico elevado que permite instalar una dominación organizada. El racismo es el elemento más visible y cotidiano, y también el más grosero. El autóctono, racializado e inferiorizado, se enajena y "con la energía y la tenacidad del náufrago, se arroja sobre la cultura impuesta". A ello se le denomina asimilación, dice Fanon en un discurso que se sabía llevaba la profundidad de un luchador, de un conocedor que teorizaba para su práctica. El racismo obedece a una lógica sin falla: a la lógica del colonizador. Sin embargo, el pueblo que emprende su lucha por la liberación, rara vez legitima al racismo.

De regreso al hospital –y ante la sanción a miembros del equipo médico y administrativo argelino por una huelga en el mes de julio anterior–, le envía una carta al Gobernador General de Argelia presentándole su renuncia. "Si bien la práctica psiquiátrica en este país es un desafío a la sensatez" –emprendido por él durante tres años, como escribe en su misiva– en el que no se escatiman esfuerzos ni entusiasmo, eso no basta, porque el entorno está lleno de mentiras, infamia y menosprecio por el hombre. Hay indigencia del corazón, esterilidad del espíritu y odio a los autóctonos, le escribe, iracundo, al gobernador.

El árabe es un enajenado permanente en su propio país, vive en un estado de despersonalización absoluta y deshumanización sistemática. Es una apuesta absurda –considera– querer hacer existir ciertos valores, cuando la falta de derechos, la desigualdad y la muerte multicotidiana del hombre se hacen principios en este país, que no se escandaliza ante los acontecimientos sangrientos que tienen lugar, pues estos "son la lógica consecuencia de tentativas abortadas de embrutecer a un pueblo". En esas condiciones, el silencio se convierte en mentira. Fanon decide renunciar a su misión y abandona el país. Se va a Francia y, luego, en 1957, se radica en Túnez.

TÚNEZ

La guerra argelina tenía ya tres años y Fanon no tiene que ocultar su colaboración con el FLN. Está convencido de que la revolución

restituye los derechos de existencia nacional de una colonia de poblamiento, un territorio metropolitano al que Francia se aferra mediante los más sanguinarios procedimientos. Argelia se propone la liberación, construir una sociedad nueva y, a su vez, dar muerte al colonialismo, esa suerte de "germen de gangrena" y a su vez, esa "fuente de epidemia".

Argelia le muestra al mundo occidental en detalle –como en cámara lenta– las contradicciones de su situación colonial. Francia es sanguinaria, aplica torturas, viola y mata con crueldad, pone en práctica un sadismo espeluznante, herida en su orgullo por los sucesos de Indochina. Ho Chi Minh diría con exactitud que Francia es un curioso país, pues si bien es un foco de ideas admirables, cuando viaja no las lleva consigo.

Ante esta situación, la izquierda metropolitana queda desamparada. En ocasiones respondió inconscientemente al mito de una Argelia francesa. Algunos intelectuales de exigencia democrática asumieron el rol de presagiar, advertir y aconsejar al FLN (¡algo tan frecuente!); miraban y no comprendían, tal como les suele suceder a los europeos de nobles intenciones. Fanon estaba advertido del peligro, tanto de la intelectualidad metropolitana como de la colonizada. El *Moudjahid* se convierte en su medio; la práctica médica, su escenario. Allí publica bajo su nombre o con seudónimo, y cada día que pasa es una escuela de forja.

La guerra saca a relucir fenómenos absolutamente nuevos en las luchas de liberación nacional: como parte del proceso de reivindicación, "el colonizado llega en una mutación vertiginosa, a una cualidad nueva, elaborada en y por el combate". El colonialismo es inexcusable, será deslegitimado y destituido por el pueblo argelino. El FLN había explicitado que su objetivo era la independencia, lo cual significaba poner fin a la ocupación francesa, dar las tierras a los argelinos e instaurar una política de democracia social, con igualdad de derechos a la cultura, al bienestar material y a la dignidad. El individuo liberado emprendería la construcción de la ciudad.

Como ideólogo de un proceso en marcha, como filósofo político de una realidad, de una revolución y una guerra, "la más alucinante que haya emprendido pueblo alguno para romper el dominio colonial", Fanon fraguó una perspectiva madura de los acontecimientos. En su segundo libro, *El año V de la revolución argelina* (1959),[8] prohibido por atentar contra la seguridad nacional francesa, recoge

---

8 El libro fue publicado en noviembre de 1959 como *El año V de la revolución argelina*, por François Maspero, sin poder contar con un prefacio solicitado a Ferhat Abbas, quien declinó, o de Aimé Césaire o Albert Memmi. También es conocido como *Sociología de una revolución*. Al inglés se tradujo como *A Dying Colonialism*.

con optimismo los cambios ocurridos en la conciencia y la realidad del argelino, en ese proceso que da muerte a la mentalidad colonialista, al colonialismo, lo cual significa para Fanon, dar muerte al colonizado y al colonizador y dar paso a un nuevo sujeto de la historia, que había comenzado a forjarse en la asonada.

El libro da cuenta de un proceso que persigue la rehabilitación y la construcción de un mundo nuevo. Recoge en sus páginas varios textos sobre la nueva experiencia en el mundo cultural y social del Maghreb, que va desde La Voz de Argelia, una emisora de radio que da voz al argelino, hasta los cambios cotidianos que la revolución producía en la familia y la configuración de una nueva sociedad.

ÁFRICA Y *LOS CONDENADOS DE LA TIERRA*

Su vínculo diario con la transformación le hace notar que la revolución argelina convierte en ineludible la liberación del colonialismo, así como que se introducen nuevos estilos de lucha que se extienden a toda África, para dar una estocada de muerte al sistema colonial. Fanon avista más allá, a toda el África negra y al fin del sistema colonial. Como filósofo, busca lo que trasciende, lo general; se aleja de Argelia para quedarse con la esencia de la superación del mundo colonial y distingue la dialéctica opresión/liberación; se vale de conceptos que, como breviario, sintetizan una experiencia que hoy acorta el camino de la aprehensión en torno al mundo ubicado al sur del Mediterráneo y "el mar de los Sargazos".

Accra se hizo centro de debates y allí representó a la Argelia combatiente, en diciembre de 1958, ante la Conferencia de los Pueblos Africanos. Se perfila en estos días la unidad del continente como estrategia y se clama por acelerar su liberación. Fanon desea un África reagrupada, un continente creado. "Tomar el absurdo y el imposible a contrapelo y lanzar un continente al asalto de los últimos bastiones de la potencia colonial", era su anhelo.

Sin embargo, no todo estaba zanjado: había riesgos y pujanzas. Estaban abiertos los apetitos, como listos los postores, y el enemigo era tenaz. Fanon advirtió de los peligros nacionalistas y las traiciones, del espontaneísmo. Lumumba fue brutalmente asesinado. Todo se agolpaba, cuando a finales de 1960 se le diagnostica una enfermedad incurable: Fanon padece de leucemia.

Nunca antes había previsto la muerte, aun viviéndola y, en un sinfín de azares, esquivándola. Supo que debía apurarse para "hacer y decir al máximo". En la primavera escribió los ensayos que aparecieron en otoño, en vísperas de su muerte, con el título *Les damnés de la Terre* (*Los Condenados de la Tierra*), su obra más madura y, al mismo tiempo, el mayor de los documentos teóricos de la revolución de los

pueblos colonizados. Era una síntesis apurada de su perspectiva, pero decisiva para el pensamiento del Sur. El 7 de abril le decía a Maspero, su editor, que le encargara el prefacio a Sartre y a fines de julio ya le entregaba el manuscrito para edición. Viajó y se encontró con Sartre y con Simone de Beauvoir. Le entregó el libro a Sartre, quien le añadió un prefacio, fechado en París en septiembre de ese mismo año.

Tanto su obra que conceptualiza al colonizado como "condenado de la tierra" como el prefacio del filósofo francés, han pasado a la historia por su reclamo fustigador de la perspectiva eurocéntrica. Sartre conmina a confrontar un espectáculo inesperado: el *striptease* del inveterado humanismo europeo, que "quedaba desnudo y nada hermoso, pues no era más que una ideología mentirosa; la exquisita justificación del pillaje…". Los europeos están siendo descolonizados. Se les "está extirpando en una sangrienta operación, al colono que vive en cada uno de nosotros" (Fanon, 1963).

Las declaraciones de Sartre se hacen ineludibles:

> Europeos, abran este libro, penetren en él… Fanon explica a sus hermanos cómo somos y les descubre el mecanismo de nuestras enajenaciones… Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas… Lean a Fanon… Nuestros caros valores pierden sus alas; si los contemplamos de cerca, no encontraremos uno solo que no esté manchado de sangre… Europa hace agua por todas partes.

Una vez más, la preocupación principal es la ruptura con el mundo colonizador. Esta ruptura no puede ser de otro modo que por medio de la violencia. Tal como expuso con pasión en la Conferencia por la Paz y la Seguridad de África celebrada en Accra, reflexionaba por qué se hace uso de ella y por qué es necesaria. En lugar de eludir el tema, Fanon profundiza en su estudio, que alcanza su punto más álgido diez meses después, incómodo con las "acciones positivas en condiciones de paz" tomadas por algunos líderes africanos. Su crítica a los partidos nacionalistas por su apego a las reglas de la política tradicional se convirtió en el aspecto más debatido de su legado teórico, que no solo ganó los más enterados análisis teóricos que se le hicieron con posterioridad, sino que conserva total vigencia en la actualidad.

Ya en la primera línea declara que "la descolonización es siempre un fenómeno violento", es la sustitución de una "especie" de hombre por otra; es esa reivindicación mínima del colonizado, es ese proceso histórico de desorden absoluto en que se encuentran las "dos fuerzas congénitamente antagónicas" bajo el signo de la violencia. Esta no es un fin en sí –afirma–, sino un momento inevitable de desalienación y rencuentro del colonizado consigo mismo, un momento histórico, un acto de liberación.

La superación total de ese mundo compartimentado que es el colonial, cortado en dos, con una línea divisoria, con fronteras, cuarteles y delegaciones de policías, habitado por especies diferentes, no podría lograrse de otro modo que por medio del propio recurso iniciado por el colonizador. Ha sido por medio de la violencia que se ha establecido y se ha forjado un mundo maniqueo. Sin embargo, esta es al mismo tiempo mediación, pues "el colonizado se libera en y por la violencia", y ella no es una realidad estable. La violencia ejercida, organizada, permite descifrar la realidad social. Sin esa lucha, sin ese conocimiento en la praxis –dice Fanon– no hay "sino carnaval y estribillo".

El defensor del mundo colonial lo caracteriza como "un mundo de estatuas". Mientras una zona es habitada por los colonos, y su ciudad "es una ciudad dura, toda de piedra y hierro; es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados; es una ciudad harta, perezosa, su vientre está lleno de cosas buenas permanentemente", la ciudad del colonizado, "la ciudad indígena, la ciudad negra, la 'medina' o barrio árabe, es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, donde se nace en cualquier parte y de cualquier manera. Se muere en cualquier parte y de cualquier cosa…" La ciudad del colonizado –dice Fanon– "es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango".

Pero impugnar este orden de cosas no es una confrontación racional de puntos de vista. Y no es un discurso sobre lo universal lo que requiere, en el sentido enajenado de la teoría, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta, de lucha por el valor más esencial, por lo más concreto, que es, primordialmente, la tierra: "la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad, pues el colonizado descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono". Fanon se refiere a la vida del campesino en estas partes del mundo, que en sus tiempos era vista con desconfianza por los partidos nacionalistas.

De este modo, *Los condenados de la tierra* se hace compendio de un tiempo vivido, es resumen de una praxis, de la teoría engrandecida por la revolución, por la agudeza y la sabiduría que da el acto en la precisión a los conceptos y la teoría. Leerlo hoy es volver a ver los peligros que enfrentaron los procesos africanos, peligros que no son ajenos en los tiempos que corren para los países latinoamericanos, donde nuevamente acto y teoría deben ir de la mano.

La situación en la que se hallaba Fanon le causaba recelo, advertido del tipo de intelectual colonizado que se lanza con avidez a la cultura

occidental, como los intelectuales socialdemócratas que ocultan o disfrazan su identidad. Desconfiaba de las perspectivas enraizadas en teorías reformistas que desmovilizan, tras nobles enunciados y compromisos. Lo enfrentaba Fanon en África, sucedía en Cuba y se hace latente en el mundo intelectual contemporáneo. Las advertencias de Fanon no han perdido su vigencia. Con la revolución se dinamizaba el mundo colonial. Con ella moría “el narcisismo” y desaparecía el intelectual colonizado, atragantado de “sus esencias eternas, las esencias occidentales”. Sin embargo, tanto en las revoluciones de cincuenta años atrás como las de hoy, la existencia del intelectual nuevo nacido del proceso, su convivencia con el intelectual rancio, no tienen lugar sobre un lecho de rosas. Así fue y así es en África y en Nuestra América.

Durante la lucha de liberación, el centinela ficticio, “vigilante encargado de defender el pedestal grecolatino”, se pulveriza. “Todos sus argumentos parecen ensambles de palabras muertas”. El intelectual colonizado asiste, en una especie de auto de fe, a la destrucción de todos sus ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la imbecilidad infantil del que siempre quiere decir la última palabra. Entonces descubrirá “la consistencia de las asambleas de las aldeas, la densidad de las comisiones del pueblo, la extraordinaria fecundidad de las reuniones de barrio y de célula”, donde no se pretende “la verdad”, pues el *fellah*, el desempleado, el hambriento, no pretende “la verdad” en sí, sino la tierra y el pan.

En la Cuba revolucionaria, sitio vecino y a su vez distante de su isla natal, a la que él se manifestara deseoso de servir alguna vez como representante de Argelia, bullía en sus días una situación parecida. El intelectual revolucionario, nacido de la fragua de los primeros años, comenzaba a construir otros espacios de expresión, resultado de una nueva cultura revolucionaria, enfrentada tanto a los dogmas y verdades consabidas como a lo que ya se hacía decadente. Fidel Castro acudía a la universidad a deshoras, en ese batallar por ganar claridad y hegemonía en el mundo teórico e ideológico a mediados de los sesenta, de la mano de la nueva generación comprometida que quería leer de otro modo los nuevos tiempos.

Fanon advirtió en su legado sobre los dirigentes nacionalistas, sobre los peligros en el comportamiento del partido y su forma de participar en el gobierno. Y es que los líderes pueden acudir a discursos patrioteros, mixtificando y embotando a las masas con las más estrechas promesas, deteniéndolas y desmovilizándolas, al tiempo que comienza a despuntar la desconfianza del pueblo.

Siempre fue crítico de las burguesías nacionales, que desconocen la realidad de su país y sirven a los intereses del capitalismo metro-

politano sin poseer una estrategia económica y política definida. Son imitadoras y estimulan las diferencias, son racistas y se ocupan de sus estrechos intereses. Siempre están prestas a jugar su papel como agentes de negocios de la burguesía occidental, como gerentes de empresas occidentales con desempeño lucrativo, como agentes gananciero, con espíritu de disfrute y garantía de placer para los burgueses del Norte, haciendo de sus países –según Fanon– lupanares de Occidente.

"La burguesía nacional, como piensa solo en sus intereses inmediatos, como no ve más allá de sus narices, se muestra incapaz de realizar la simple unidad nacional, incapaz de edificar a la nación sobre bases sólidas y fecundas". Pero desde las formas más conspicuas hasta las más oscuras, la lectura actual de estas expresiones del teórico-participante del proceso de descolonización africana se reactualiza sobremanera en los días que corren.

Una de sus preocupaciones estaba en el papel del partido y los modos para hacerse de su descentralización, pues este debe vivir abajo, no ser el gobierno, no ser el poder. "Para el pueblo, el partido no es la autoridad, sino el organismo a través del cual ejerce su autoridad y su voluntad como pueblo". Y señala: "Si el partido se confunde con el poder, ser militante del partido equivale a tomar el camino más corto para lograr fines egoístas, para tener un puesto en la administración, para subir de grado, cambiar de escalón, hacer carrera". Nada despreciable es esta cuestión en las experiencias de cambio revolucionario, entre las cuales tiene diversos modos de expresión. Igualmente, Fanon advierte sobre el papel del líder, pues "los pueblos no son rebaños y no tienen necesidad de ser conducidos. Si el líder me conduce quiero que sepa que, al mismo tiempo, yo lo conduzco". Y esta es una problemática que reclama también el zapatismo desde las profundidades de la selva Lacandona y las comunidades indígenas de Chiapas, en el sureste mexicano a finales del siglo XX.

En su último libro, redactado de prisa, cuestiona críticamente, una vez más, las "verdades absolutas", aquellas que se hacen palmarias en el proceso violento de la descolonización y ante las cuales cualquier saber visto como absoluto o dogma tiene un valor contrario, por muy validado que haya sido en experiencias ajenas. No es posible asumir lecturas foráneas para explicar la realidad colonial. El campesino conceptualizado en Europa es otra fuerza aquí –señala–, así como el *lumpen proletariat* no es. No hay proletariado ni clases en ese mundo, a semejanza de la Europa industrial; aferrarse a ello condujo en tiempos de Fanon, como luego en el Caribe independizado de Gran Bretaña y en Cuba, a lecturas adormecedoras, apegadas a dogmas.

Para el líder martiniqueño, los partidos políticos, tal y como se mostraban, eran secuelas de la influencia metropolitana en ese lado

del universo humano. La noción de partido es una noción importada de la metrópolis, afirma, pues se trasladan esquemas clásicos que se desquician en esta parte del mundo, los cuales habría que saber adecuar y repensar, porque hay que leer con nuevos ojos y nuevos presupuestos.

Para Fanon, si se asume el concepto de proletariado, que de hecho existe, hay que entender que su papel es diferente. En esta parte del mundo, es el más mimado por el régimen colonial, un privilegiado. Representa la buena marcha de la maquinaria colonial. Son los conductores de tranvías, los estibadores, los enfermeros, los que desempeñan un puesto de alguna estabilidad. A su vez, se convierten en partidarios fieles de los partidos nacionalistas, que desconfían tanto de las masas rurales como de los marginales de la periferia de la ciudad colonial, de modo que hay que leerlos de nuevo y reconceptualizarles.

Fanon muestra que las verdades cambian de sitio y se adecuan. En Argelia, en África, a diferencia de Europa y la teoría convertida en dogma, el *lumpen proletariat* es una cohorte de hambrientos destribalizados, desclanizados que constituye la fuerza más espontánea y radicalmente revolucionaria de un pueblo colonizado. Los análisis marxistas se deben modificar siempre que aborden el sistema colonial, y Fanon busca con insistencia ajustar su teoría a la realidad circundante. ¿Cuánta novedad no encerraban estas ideas suyas para los revolucionarios cubanos, protagonistas iniciales del cambio que anunciaba la revolución?

Pero hay una idea que sale a flote en *Los condenados de la tierra*. Se trata de la forja de un hombre y mujer nuevos, que "se libera de los miedos y lo onírico", de su estatus de indigencia y fractura, se libera de ensueños y se suma a ese proceso nacional, universal –el acto mismo de la revolución y la descolonización violenta– que le sitúan en un lugar superior. La descolonización es un proceso que no pasa inadvertido, "afecta al ser", lo modifica en lo fundamental y le introduce un ritmo propio, "pues realmente es creación de hombres nuevos, que poseen un nuevo lenguaje, una nueva humanidad, surgida del propio proceso por el cual se libera". Estos son para el autor de *Los condenados de la tierra*, los hombres y mujeres nuevos que fueran el empeño del Che y la Revolución cubana.

A ello se refiere, también, cuando clama por la invención del hombre total que Europa ha sido incapaz de crear. "La humanidad espera algo más de nosotros que esa imitación caricaturesca y en general obscena". En la línea final de *Los condenados de la tierra*, exalta: "Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo", lo cual significa un programa diferente,

un proyecto crítico, la construcción de una filosofía, un concepto nuevo, una perspectiva otra, frente a los ideales liberales modernos, burgueses e ilustrados de la Europa que considera inmoral.

Fanon era de estatura mediana, más bien baja, con un nervio que irradiaba. Siempre inquieto, incapaz de sentarse mucho rato o de perder el tiempo en conversaciones inútiles. Era incansable, convincente y en ocasiones impulsivo en el trato. Los últimos meses quiso aprovechar cada minuto a plenitud, pues sabía de los peligros en Argelia, el Congo, Ghana, Senegal y en toda el África. En ellos se resumían los peligros de su tiempo.

A cuatro semanas de su muerte le decía a un amigo:

> La muerte siempre está con nosotros, y no importa saber si uno puede esquivarla, sino si las ideas que uno ha hecho propias pueden alcanzar su punto máximo. Lo que me molesta aquí, en mi lecho, cuando siento que mis fuerzas se escapan con la sangre, no es el hecho de morir, sino de morir de leucemia en Washington, cuando había de haber muerto hace tres meses a la vista del enemigo, ya que sabía que tenía esta enfermedad.

Tres días antes de su final, ya en cama y con el sopor de la enfermedad, tuvo en sus manos la primera edición de su libro *Les damnés de la terre*, impreso casi clandestinamente por Maspero. El 6 de diciembre de 1961 murió en un hospital de Maryland, Estados Unidos, acompañado por su esposa Marie Josephe (Josie) Dublé y por su hijo Oliver. Su cuerpo fue enviado a Túnez, donde se le hizo un funeral de honor. Fue sepultado en suelo argelino, en el cementerio de los Mártires (*Chouhada*) en Ain Kerma, al este de Argelia.

En el *Moudjahid* del 21 de diciembre de 1961 se publicó:

> Murió de leucemia en un hospital estadounidense y su cuerpo fue enviado a Túnez en un Lockheed Electra II para ser sepultado en suelo argelino. A las dos y treinta de la tarde del 12 de diciembre de 1961, una pequeña columna cruzó la frontera hacia Argelia. Por primera y única ocasión durante la guerra de independencia que habían emprendido desde noviembre de 1954, el FLN y el ALN podían sepultar a uno de los suyos con todos los honores: en la frontera argelina. Dos pelotones del ALN presentan armas mientras el ataúd entra a territorio nacional. El ataúd es colocado en una camilla hecha con ramas, levantado y cargado por la pendiente, por quince *djounoud*. Comienza una impresionante marcha a través del bosque, mientras dos columnas de soldados del ALN hacen guardia en la colina y en el valle para proteger la ruta que sigue la columna. El bosque es majestuoso, el cielo deslumbrante; la columna se desplaza en absoluto silencio y calma… Se pueden escuchar disparos en el valle, más allá por el norte. Muy alto en el cielo vuelan dos aviones. La guerra está ahí, muy cerca, a la mano, y al mismo tiempo todo está en calma aquí. Una procesión de hermanos ha venido a concederle a uno de los suyos su último deseo…

El tiempo vuelve sobre sí, nos replantea análogas inquietudes. Si mi generación se formó sin leer a Fanon, a Ho Chi Min, a Amílcar Cabral, al Che Guevara, a Gramsci y a Mariátegui, los reclamos de nuestro tiempo nos hacen volver sobre ellos. Es esa voz que viene de las entrañas de las montañas del sureste mexicano, del discurso disruptivo y redentor del socialismo en el siglo XXI que ha sido Venezuela y fue Hugo Chávez. También son los procesos populares, democráticos y liberadores en el continente, como las verdades silenciadas, subyacentes en el mundo andino amazónico, en el mundo negro africano y en la sabiduría ancestral que se desentierra. Es volver sobre la historia de Cuba en su último medio siglo y asumir que el tiempo presente aún demanda ese saber vigente.

Volver a leer a Fanon en Cuba es reanudar la pasión que desatara entre los profesores de Filosofía de la Universidad de La Habana de la década revolucionaria, en intelectuales como Roberto Fernández Retamar, es volver a mirar a través de la lente de Sara Gómez, escuchar a Marta Valdés con su "Canción desde otro mundo" dedicada a Fanon, o mover los pinceles de quienes se sintieran atraídos por el impacto de *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra*.

Leer a Fanon –hoy– no es repasar sus textos fundamentales apegados a una biografía, sino leerlo en relación con su tiempo, con ese modo suyo de hacer jugar el músculo y el concepto para subvertir y releer el contexto. Leer a Fanon es releer para "pensar con cabeza propia" y, por qué no, para tratar de "incendiar el océano", como querían sus primeros lectores cubanos.



Vista del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, donde Frantz Fanon ejerció de 1953 a1956 (pabellón médico-quirúrgico de Charcot).
Foto: *Fonds Frantz Fanon/IMEC.*



Frantz Fanon y su equipo.
Foto: *Fonds Frantz Fanon/IMEC.*



Fotografía de Frantz Fanon con Roberto Holden (centro) y un periodista.
Foto: Fonds Frantz Fanon/IMEC.

CRONOLOGÍA DE LA VIDA Y OBRA DE FRANTZ FANON

Felix Valdés García

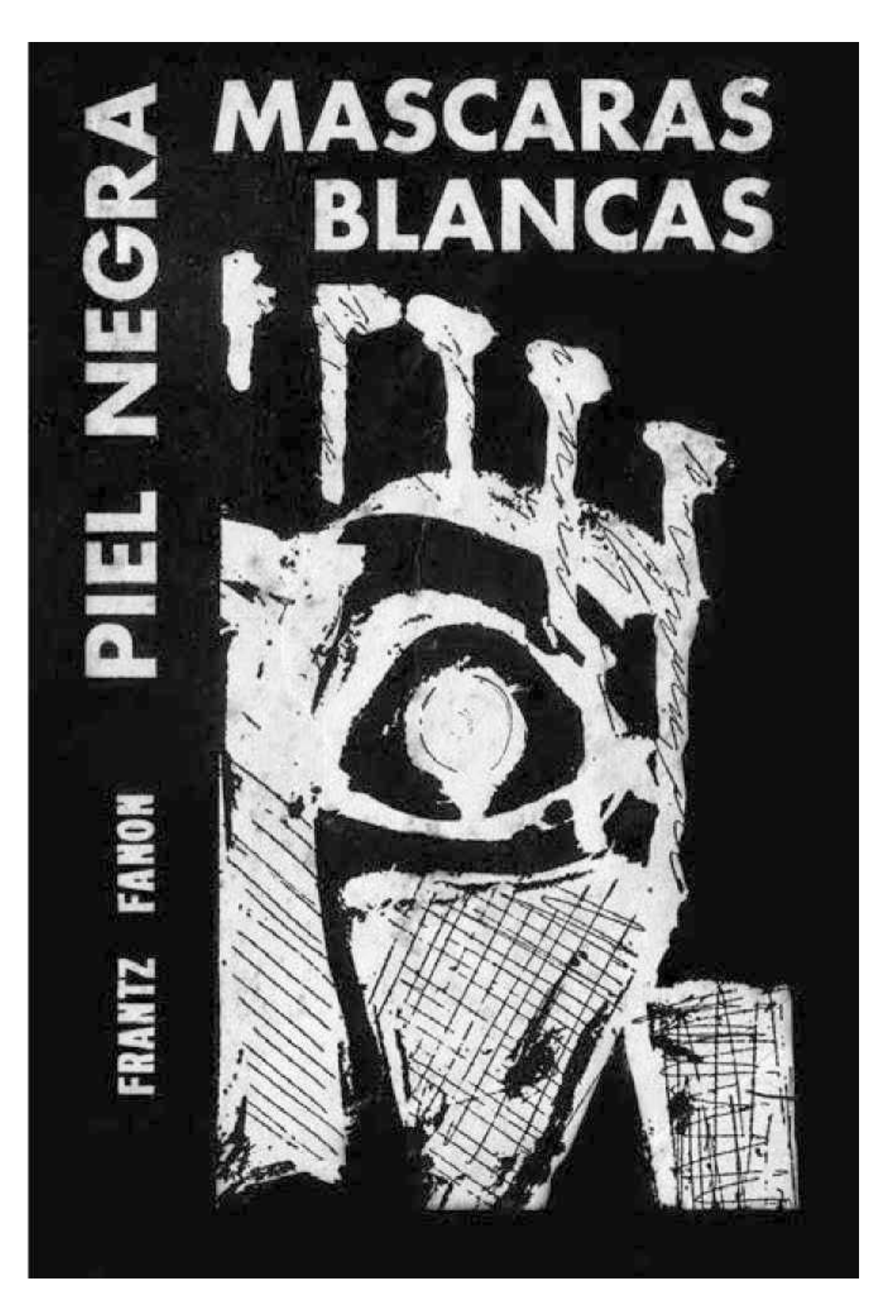
- 1925, 20 de julio, nace en Fort de France, Martinica. Frantz es el quinto de ocho hermanos. (Mireille, Felix, Gabrielle, Joby, el propio Frantz, seguido de Marie-Flore, Marie Rose y Willy), hijos de Casimir Fanon y Éléonore.
- 1939-1943, estudia en el Liceo Schoelcher. Su profesor de literatura es el poeta, ensayista y pensador, Aimé Césaire.
- 1940, las tropas navales francesas de Vichy se establecieron en Martinica, a través de su partidario, el almirante Georges Robert, quien asumiera plenos poderes en la isla. Estos años se conocieron como los "tiempo de Robert", período en el cual suceden todo tipo de abusos, conductas racistas, sucesos que afectaron notablemente a Fanon y provocaran su rechazo, como la búsqueda de la esencia de lo que significaba ser negro martiniqués, oculto bajo una máscara blanca y francesa.
- 1943, atraviesa en patera durante la noche, el brazo de mar que separa a Martinica de Dominica. Lo devuelven por su corta edad, pero logra alistarse como voluntario en el Ejército Libre Francés. Es enviado para un corto entrenamiento a Argelia, constituyendo su primer contacto con este país. Forma parte del quinto batallón, compuesto por voluntarios antillanos y africanos.

- 1944, recibe la medalla "Croix de guerre" por el general Raoul Salan, comandante en jefe del sexto regimiento de tiradores senegaleses por su desempeño en la Batalla de Alsacia. Ante la derrota alemana, los aliados cruzaron el Rin hacia Alemania, exceptuando a los soldados no blancos, concentrados en Toulon (Provenza). Fanon fue excluido a causa del color de su piel.
- 1945, 12 de abril, escribe una carta a sus padres donde les dice: "Hoy, 12 de abril. Un año hace que dejé Fort-de-France. ¿Para qué? Para luchar por un ideal obsoleto. [...] Si no vuelvo, si sabéis un día de mi muerte frente al enemigo, consolaos pero no digáis nunca: ha muerto por un hermoso ideal. Decid: Dios le ha llamado; pues esta falta de ideología, escudo de laicos y de políticos imbéciles, no debe guiarnos nunca más. ¡Me he equivocado! Nada aquí, nada que justifique aquella súbita decisión de convertirme en defensor de los intereses del granjero blanco cuando a ellos mismos nada les importa. [...] Parto mañana en una peligrosa misión, sé que moriré".
- Regresa a Martinica. Participa en la campaña electoral de su amigo y mentor intelectual Aimé Césaire, candidato comunista a la Asamblea de la Cuarta República Francesa. En este breve tiempo termina su Baccalauréat.
- 1947, recibe una beca estatal, y matrícula en la facultad de medicina de Lyon. Muere su papá.
- 1948, nace Mireille, su primera hija, actual presidente de la Fundación Frantz Fanon.
- 1951, presenta su tesis titulada: *Ensayo sobre la desalienación del hombre negro*. Es rechazada y se ve obligado a reformularla. Desde cuarto año de la carrera se reorienta a la psiquiatría y es interno del hospital de Grange-Blanche. De su experiencia médica escribe "El síndrome norafricano", publicada en la revista *Esprit*, en febrero de 1952. Se graduó como médico.
- 1952, publica *Piel negra, máscaras blancas* (*Peau noire, masques blancs*), con prefacio de Francois Jeanson por Éditions du Seuil.
- 1952-1953, regresa a Martinica, trabaja en el área de psiquiatría del Hospital de Vauclin. Vuelve a Francia debido a la poca apertura mental que encuentra en la isla. Se une al equipo de trabajo del Hospital de Saint-Alban, trabajando bajo la supervisión del médico catalán Francois de Tosquelles, de quien aprendió sobre la importancia de lo cultural en la psicopatologia. Se casa con Marie Josephe (Josie) Dublé, de Lyon.

- 1953, 23 de noviembre, se designa Médico-Jefe de servicio del hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, en Argelia.
- 1954, 1 de noviembre, se inicia la guerra de liberación argelina. Fanon comienza a colaborar con el FLN. (*Front de Liberation Nationale*). Impactado por las historias de tortura de quienes acuden desesperados en busca de ayuda (tanto torturadores franceses como argelinos víctimas de estas), advierte las dimensiones del régimen colonial y de cómo tuerce la estructura psíquica humana.
- 1955, nace su hijo Olivier, fruto de su relación estable con Josie Fanon.
- 1956, septiembre. Participó en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros que se celebró en la Sorbona, París. Lee su presentación titulada: "Racismo y cultura". Tras su regreso, escribió su famosa Carta Pública de Renuncia al Ministro Residente, Robert Lacoste, máxima autoridad francesa en Argelia en un momento álgido de la guerra argelina. En esa carta, Fanon rechazaba su pasado "asimilacionista". Fue expulsado de Argelia.
- 1957, enero, viajó en secreto a Túnez, tras una corta estancia en Francia. En Túnez enseñó en la facultad de medicina y practicó la psiquiatría en el Hospital de la Manouba. Trabajó con Charles Géronimi, en el Hospital Charles-Nicolle, donde abrió un servicio de hospital de día.
    - Ingresa oficialmente al FLN. Da clases a los oficiales del Frente en el borde de Argelia y Túnez. Forma parte del colectivo editorial del periódico del FLN *El Moudjahid*. Sus escritos aquí fueron coleccionados y publicados después de su muerte bajo el título *Por la Revolución Africana*. Fanon se revela como uno de los estrategas del FLN.
- 1958, septiembre, se anuncia oficialmente la creación del Gobierno Provisional de la República Argelina. Fanon es el representante del GPRA en los países africanos.
    - 5 al 13 de diciembre, asiste en representación del GPRA al Congreso Panafricano de Accra, en Ghana, con el seudónimo de Dr. Omar. Se relaciona con intelectuales como Kwame Nkrumah (Ghana), Tom Mboye (Kenya), Félix Moumi (Camerun), Patrice Lumumba (Congo) y Roberto Holden (UPA, Angola).

- 1959, es nombrado embajador del Gobierno Provisional de la República de Argelia, en Accra. Atiende numerosas conferencias en esta ciudad, en Conakry, Adís Abeba, Leopoldville, El Cairo y Trípoli y coordina la solidaridad y el apoyo a Argelia desde el sur fronterizo de este país con otros pueblos africanos.
    - Del 26 de marzo al 1 de abril participa en el Segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros, desarrollado en el Capitolio de Roma, organizado por la Sociedad Africana de Cultura. Su presentación la incluyó en *Los condenados de la tierra*.
    - Verano, fue herido cerca de Bizerta al pasar su vehículo sobre una mina. Es llevado a Roma bajo falsos documentos. Fanon presiente inseguridad en su cubículo de hospital y solicita cambio de cuarto. Efectivamente, durante la noche entraron al hospital tres personas armadas para asesinarlo.
    - Noviembre, publicó en París *L'an V de la révolution algérienne*, con la edición de Francois Maspero en la colección "Cahiers libres". Ferhat Abbas, Presidente del GPRA no accedió a escribir su prefacio, como tampoco pudo contar con el de Aimé Césaire o Albert Memmi. Al español fue traducido como *El año V de la revolución argelina*, o *Sociología de la revolución*, mientras al inglés se traduce como *A Daying Colonialism*. Fue prohibida su circulación en Francia por atentar contra la seguridad nacional.
- 1960, marzo, se le asigna la misión de reforzar la frontera con Malí y abrir el frente sur de Argelia por el Sahara, crear bases de apoyo y entrar armas y municiones a los wilayas, para reventar el último bastión colonialista con el apoyo de los países de África.
    - Abril, participa en la Conferencia por la Paz y la Seguridad en África y ofrece discurso "¿Por qué empleamos la violencia?" que luego es anexo del libro *El año V de la revolución argelina.*
    - Diciembre, se le diagnostica una leucemia mieloide.
- 1961, comienza a escribir los ensayos conocidos como *Los condenados de la tierra* (*Les damnés de la terre*).
    - Viaja a Moscú en busca de tratamiento por tres-cuatro semanas.

- 7 de abril, en carta a Maspero, su editor, sugiere solicitarle al filósofo J. P. Sartre el prefacio a su libro *Los condenados de la tierra*.
- Julio, termina los manuscritos y se los envía a su editor.
- En verano se encuentra en Roma con Sartre y Simone de Beauvoir, a quienes visita procedente de Túnez.
- Septiembre, Sartre termina el prefacio.
- A finales de noviembre, sale de imprenta el libro publicado. Fanon alcanza a verlo en el hospital donde recibía tratamiento médico en los Estados Unidos, ingresado bajo el nombre de Ibrahim Fanon.
- 6 de diciembre de 1961, muere en Bethesda, Maryland, Estados Unidos. Su cuerpo fue enviado a Túnez, recibiendo funeral de honor. Fue sepultado en suelo argelino en el Cementerio de los Mártires (Chouhada) en Ain Kerma, al este de Argelia.



Cubierta de la primera edición cubana de *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana, Instituto Cubano del Libro (ICL), 1968.



DE FRANTZ FANON

PIEL NEGRA, MÁSCARAS BLANCAS*

INTRODUCCIÓN

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblar, la genuflexión, la desesperación, el servilismo.

Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme.

La explosión no tendrá lugar hoy. Es demasiado pronto… o demasiado tarde.

No vengo en absoluto armado de verdades decisivas.

Mi conciencia no está transida de resplandores esenciales.

Sin embargo, con toda naturalidad, pienso que sería bueno decir unas cuantas cosas que vale la pena que sean dichas.

Estas cosas voy a decirlas, no a gritarlas. Porque hace tiempo, bastante tiempo, que el grito salió de mi vida.

---

* Tomado de: Introducción; Parte I, "El negro y el lenguaje"; Parte II, "La mujer de color y el blanco"; Parte III, "El hombre de color y la mujer blanca"; Parte V, "La experiencia vivida del negro"; y de "A modo de conclusión". Estos fragmentos se corresponden con la edición de 1952, de Éditions du Seuil.

Realmente, queda muy lejos…

¿Por qué escribir esta obra? Nadie me lo había pedido.

Sobre todo, no me la pidieron aquellos a los que va dirigida.

¿Entonces? Entonces, con calma, respondo que en la tierra hay demasiados imbéciles. Claro que una afirmación como esta hay que probarla.

Hacia un nuevo humanismo…

La comprensión entre los hombres…

Nuestros hermanos de color…

Yo creo en ti, hombre…

El prejuicio de la raza…

Comprender y amar…

De todas partes me asaltan e intentan imponérseme decenas y centenares de páginas. Sin embargo, una sola línea bastaría. Una sola respuesta y el problema negro se despoja de su aspecto serio.

¿Qué quiere el hombre?

¿Qué quiere el hombre negro?

Si yo quisiese ganarme a pulso el resentimiento de mis hermanos de color, yo diría que el negro no es un hombre.

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una cuesta esencialmente despoblada a cuyo término puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no goza el beneficio de realizar este descenso a los verdaderos infiernos.

El hombre no es solamente posibilidad de reemprendimiento, no es solo negación. La conciencia es actividad de trascendencia; si esto es verdad, hemos de saber también que esta trascendencia está transida por el problema del amor y la comprensión. El hombre es un SÍ que vibra con las armonías cósmicas. Arrancado de cuajo, dispersado, confundido, condenado a contemplar la disolución, una tras otra, de las verdades por él elaboradas, el hombre dejará algún día de proyectar sobre el mundo una antinomia que le es coexistente.

El negro es un hombre negro; es decir, que al calor de una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el interior de un universo del que bueno será hacerlo salir.

El problema tiene su importancia. No buscamos otra cosa, nada menos, que liberar al hombre de color de sí mismo. Caminaremos muy lentamente, porque hay dos campos: el blanco y el negro.

Interrogaremos una y otra vez a las dos metafísicas; ya veremos que muchas veces son muy disolventes.

No tendremos ninguna piedad con los viejos gobernadores ni con los antiguos misioneros. Para nosotros, el que adora a los negros está tan "enfermo" como el que los execra.

Y al revés, el negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco.

En el absoluto, el negro no es más digno de amor que el checo, y en verdad de lo que se trata es de desamarrar y soltar al hombre.

Este libro debería haberlo escrito hace tres años… pero, entonces, las verdades nos quemaban. Hoy podemos decirlas sin fiebre. No hay necesidad de arrojar estas verdades a la cara de los hombres. Su intención no es entusiasmar. Desconfiamos del entusiasmo.

Siempre que lo hemos visto despuntar en alguna parte, anunciaba fuego, hambre, miseria. También, el desprecio al hombre.

El entusiasmo es por excelencia el arma de los impotentes, de los que calientan el hierro para forjarlo inmediatamente. Nos gustaría calentar el caparazón del hombre y parir. Quizás llegásemos a este resultado: el hombre manteniendo este fuego por autocombustión.

El hombre liberado del trampolín que es la resistencia del otro y cavando en su carne para encontrarse un sentido.

Solo unos pocos de los que nos lean adivinarán las dificultades que hemos tenido para redactar esta obra.

En un período en que la duda escéptica se ha instalado en el mundo, y en que, al decir de una pandilla de marranos, ya no es posible discernir el sentido del sinsentido, arduo es bajar a un nivel en el que todavía no se han empleado las categorías del sentido y el sinsentido.

El negro quiere ser blanco. El blanco busca apasionadamente realizar una condición de hombre.

En esta obra iremos viendo cómo se elabora un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco.

El blanco está encerrado en su blancura.

El negro en su negrura.

Intentaremos determinar las tendencias de este doble narcisismo y las motivaciones a las que nos remite.

Al comienzo de nuestras reflexiones, nos había parecido inoportuno explicitar las conclusiones que van a leerse.

El deseo de terminar con un círculo vicioso fue el único guía de nuestros esfuerzos.

Es un hecho: hay blancos que se consideran superiores a los negros.

Otro hecho: hay negros que quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de su pensamiento, la igual potencia de su espíritu.

¿Cómo salir de ese círculo?

Hace un instante empleamos la palabra narcisismo. En efecto, pensamos que solo una interpretación psicoanalítica del problema negro puede revelar las anormalidades afectivas responsables del edi-

ficio de los complejos. Trabajamos por una curación total de este universo mórbido. Estimamos que un individuo ha de tender a asumir el universalismo inherente a la condición humana. Al decir esto pensamos, indiferentemente, en hombres como Gobineau o en mujeres como Mayotte Capécia. Mas, para conseguirlo, es urgente desembarazarse de toda una serie de taras y secuelas del período infantil.

La desgracia del hombre, decía Nietzsche, es haber sido niño. Sin embargo, difícilmente podríamos olvidar, como lo da a entender Carlos Odier, que el destino del neurótico sigue estando en sus manos.

Por penosa que pueda sernos esta constatación, estamos obligados a hacerla: para el negro, solo hay un destino. Y este destino es blanco.

Antes de abrir el proceso, tenemos que decir algunas cosas. El análisis que acometemos es psicológico. No obstante, es evidente que para nosotros la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales. El complejo de inferioridad se deriva de un doble proceso: económico, en primer lugar; por interiorización o, mejor, epidermización de esta interioridad, después.

Reaccionando contra la tendencia constitucionalista de finales del siglo XIX, Freud, mediante el psicoanálisis, pidió que se tuviese en cuenta el factor individual. Freud sustituía la tesis filogenética por la perspectiva ontogenética. Ya veremos más adelante que la alienación del negro no es una cuestión individual. Junto a la filogenia y la ontogenia está la sociogenia. [...]

¿Cuál es el pronóstico?

Pero la sociedad, al contrario de lo que ocurre en los procesos bioquímicos, no escapa a la influencia humana. El hombre es aquello por medio de lo cual la sociedad es. El pronóstico está en manos de los que quieran sacudir sin miramientos las carcomidas raíces del edificio.

El negro ha de luchar en dos planos: habida cuenta de que, históricamente, ambos se condicionan, toda liberación unilateral es imperfecta; el peor de los errores sería creer en su dependencia mecánica. Además, los hechos contradicen una semejante inclinación sistemática. Ya lo demostraremos.

Por una vez, la realidad reclama una comprensión total. Tanto en el plano objetivo como en el subjetivo hay que encontrar una solución.

No vale la pena venir aquí a proclamar que se trata de salvar el alma con aires de compungida *mea culpa*.

Solo habrá una desalienación auténtica en la medida en que las cosas recuperen su lugar, en el sentido más materialista.

En una obra de psicología es de buen gusto expresar un punto de vista metodológico. Renunciamos a la costumbre. Dejamos los méto-

dos a los botánicos y a los matemáticos. Hay un momento en que los métodos se reabsorben.

Nos gustaría colocarnos en él. Intentaremos descubrir las diferentes posiciones que adopta el negro ante la civilización blanca.

No nos referiremos aquí al "salvaje de la selva". Y es que, para él, algunos elementos todavía no tienen significado propio.

Estimamos que, a causa de la presencia de las razas blanca y negra, hay un complejo masivo psicoexistencial. Al analizarlo apuntamos a su destrucción.

Muchos negros no se descubrirán a sí mismos en las páginas que siguen.

Algo semejante les ocurrirá a muchos blancos.

Pero el que yo me sienta extraño respecto al mundo de la esquizofrenia o al del impotente sexual no afecta para nada la realidad de ambos.

Las actitudes que me propongo escribir son verdaderas. Las he comprobado un número incalculable de veces.

Identifiqué un mismo componente de agresividad y pasividad en los estudiantes, obreros y chulos de Pigalle o de Marsella.

Esta obra es un estudio clínico. Los que se reconozcan en ella habrán avanzado un paso. Quiero verdaderamente que mi hermano, negro o blanco, sacuda con la mayor energía el lamentable caparazón de servidumbre construido durante siglos de incomprensión.

La arquitectura de este trabajo se sitúa en la temporalidad. Todo problema humano reclama ser considerado a partir del tiempo. Pues el ideal supone siempre que el presente sirve para construir lo porvenir.

Este porvenir, este futuro no es el del cosmos, sino el de mi siglo, mi país, mi existencia. De ninguna manera me propondré la preparación del mundo que me sobrevivirá. Pertenezco irreductiblemente a mi época.

Yo viviré para ella. El futuro será una construcción sostenida por el hombre existente. Esta edificación se vincula con el presente en la medida en que pongo este último como algo a rebasar.

Los tres primeros capítulos se refieren al negro moderno. Tomo al negro actual e intento determinar sus actitudes en el mundo blanco. Los dos últimos están consagrados a un intento de explicación psicopatológica y filosófica del existir del negro.

El análisis es, sobre todo, regresivo.

Los capítulos cuarto y quinto se sitúan en un plano esencialmente diferente.

En el capítulo cuatro critico un trabajo (Mannoni, 1950) que, a mi juicio, es peligroso. El autor, Mannoni, es por lo demás consciente de

su ambigüedad. Quizás sea este uno de los méritos de su testimonio. Mannoni ha intentado dar cuenta de una situación. Tenemos derecho a declararnos insatisfechos. Tenemos el deber de mostrar al autor en qué nos apartamos de él.

El capítulo quinto, que he titulado "La experiencia vivida del negro", es importante por más de un concepto. Muestra al negro ante su propia raza. El lector podrá apercibirse de que no tiene nada que ver el negro de este capítulo con ese otro que aspira a acostarse con la blanca. En este último se descubría el deseo de ser blanco. En cualquier caso, una sed de venganza. Por el contrario, en esta obra notaremos los esfuerzos de un negro que busca encarnizadamente descubrir el sentido de la identidad negra. La civilización blanca y la cultura europea han impuesto al negro una desviación existencial. Ya mostraremos cómo lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco.

El negro evolucionado, esclavo del mito negro, voluntario, cósmico, siente en un momento dado que su raza ya no le comprende.

O que él ya no la comprende.

Entonces, se felicita y, desarrollando esta diferencia, esta incomprensión, esta desarmonía, halla el sentido de su verdadera humanidad. O, cosa muy rara, quiere pertenecer a su pueblo. Es la rabia de los labios, el vértigo en el corazón; se clava en el gran agujero negro. Ya veremos cómo esta actitud, tan absolutamente bella, rechaza la actualidad y lo porvenir en nombre de un pasado místico.

Antillano de origen, mis observaciones y conclusiones solo valen para las Antillas, por lo menos en lo que concierne al negro en su tierra. Habría que hacer un estudio consagrado a explicar las divergencias existentes entre antillanos y africanos. Quizás lo haga algún día. Quizás, ya para ese momento, sea inútil; entonces nos felicitaremos.

PARTE I. EL NEGRO Y EL LENGUAJE

Concedemos gran importancia al fenómeno del lenguaje. Por esto estimo necesario este estudio, que habrá de procurarnos uno de los elementos de comprensión de la dimensión para-otro del hombre de color. Damos por supuesto, que hablar es existir absolutamente para el otro.

El negro tiene dos dimensiones. Una con su congénere, otra con el blanco. Un mismo negro se comporta de modo diferente con un blanco y con otro negro. Que esta gran disparidad sea una consecuencia de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda… Que alimente su vena principal del corazón de las diferentes teorías que han querido ver en el negro el lento desarrollo del mono al hombre, nadie se atreve ya a ponerlo en duda. Son evidencias objetivas que expresan la realidad.

Pero, una vez interiorizada esta situación, una vez comprendida, nos encontramos con que la tarea no está terminada… ¡Cómo no escuchar de nuevo, desandando los peldaños de la historia, aquella voz: "Ya no se trata de conocer el mundo, sino de transformarlo"!

En nuestra vida se trata absolutamente de esto.

Hablar. Esto significa emplear una cierta sintaxis, poseer la morfología de esta o aquella lengua, pero, fundamentalmente, es asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.

Pero como la situación no presenta un sentido único, la exposición lo habrá de tener en cuenta. Quiera el lector consentirnos algunos puntos que, por inaceptables que le parezcan al principio, encontrarán más tarde en los hechos el criterio de su exactitud.

El problema que tratamos en este capítulo es el siguiente: el negro antillano será tanto más blanco, es decir, se parecerá tanto más al verdadero hombre, cuanto más y mejor haga suya la lengua francesa.

No ignoramos que esta es una de las actitudes del hombre ante el Ser. Un hombre que posee la lengua, posee de rechazo, el mundo implicado y expresado por esta lengua. Ya se ve adónde queremos llegar: en la posesión del lenguaje hay un poder extraordinario. Bien lo sabía Paul Valéry, quien llamaba al lenguaje "el dios en la carne extraviado".[1]

Nos proponemos estudiar este fenómeno en una obra actualmente en preparación.[2]

Por el momento, quisiéramos simplemente mostrar por qué el negro antillano, sea cual fuere, tiene siempre que encararse con el

1 *Charmes, La Pythie.*

2 *Le Langage et l'agressivité.*

lenguaje. Más aún, ampliaremos el horizonte de nuestra descripción de manera que, a través, pero más allá de él, contemplemos a todo hombre colonizado.

Todo pueblo colonizado –todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del enterramiento de la originalidad cultural nacional local– se sitúa siempre, se encara, en la relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuanto más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópoli. Será tanto más blanco cuanto más rechace su negrura, su selva. En el ejército colonial, y concretamente en los regimientos de fusileros senegaleses, los oficiales indígenas son, ante todo, intérpretes. Sirven para trasmitir a sus congéneres las órdenes del señor, gracias a lo cual también ellos gozan de una cierta honorabilidad.

Hay la ciudad; hay el campo. Hay la capital; hay la provincia. Aparentemente, el problema es el mismo. Tomemos un lyonés en París; alabará la calma de su ciudad, la belleza embriagadora de los muelles del Ródano, el esplendor de los plátanos y tantas otras cosas que cantan las personas que no tienen nada que hacer. Si le encuentran a su vuelta de París, y sobre todo si ustedes no conocen la capital, entonces no parará de elogiarla: París-ciudad-luz, el Sena, los merenderos, conocer París y morir…

El proceso se repite en el caso del martiniquense. Primero en su isla: Basse-Point, Marigot, Gros-Morne y, enfrente, la imponente Fort-de-France. Después, y este es el momento crucial, fuera de su isla. El negro que conoce la metrópoli es un semidiós. Recuerdo al respecto un hecho que ha afectado considerablemente a mis compatriotas. Muchos antillanos, al cabo de una estancia más o menos larga en la metrópoli, vuelven para consagrarse. Con ellos el indígena, el-que-no-ha-salido-nunca-del agujero, el "bitaco", adopta la forma más elocuente de la ambivalencia. El negro que ha vivido algún tiempo en Francia vuelve radicalmente transformado. Digamos, en términos genéticos, que su fenotipo sufre una mudanza definitiva, absoluta[3]. Ya antes de la partida se siente, en su modo de andar casi aéreo, la quemazón de unas fuerzas nuevas. Cuando encuentra un amigo o compañero hay un amplio gesto humeral que lo anuncia: discretamente, nuestro "futuro" se inclina. La voz, ronca de costumbre, deja adivinar un movimiento interno convertido en susurro, porque el negro sabe que allá abajo, en Francia, hay una idea de él que le echará la garra en Le

3 Queremos decir con esto que los negros que vuelven con los suyos dan la impresión de haber realizado un ciclo, de haberse añadido algo que les faltaba. Vuelven literalmente llenos de sí mismos.

Havre o en Marsella: "Soy martiniqués, es la primera vez que vengo a Francia"; sabe que eso que los poetas llaman "arrullo divino" (léase criollo), es solo un término medio entre el "negrito" y el francés. La burguesía de las Antillas no emplea el criollo, salvo en sus relaciones con los domésticos. En la escuela el joven martiniqués aprende a despreciar el *patois*. Se habla de *criollismo*. Algunas familias prohíben el uso del criollo y las mamás llaman a sus hijos "*tibandes*" cuando lo emplean.

> Mi madre al querer un hijo memorándum
> si no te sabes la lección de historia
> no irás a misa el domingo
> con tus cositas de domingo
> este niño será la vergüenza de nuestro nombre
> este niño será nuestra blasfemia
> cállate te he dicho que tenías que hablar francés
> el francés de Francia
> el francés del francés
> el francés francés.[4]

Sí, es conveniente que vigile mi elocución, porque se me juzgará un poco por ella… Dirán de mí, con gran desprecio: ni siquiera sabe hablar francés.

En un grupo de jóvenes antillanos, el que se expresa bien, quien posee y domina el lenguaje, resulta excesivamente llamativo y chillón; hay que tener cuidado con él, es casi un blanco. En Francia, se dice: hablar como un libro. En Martinica: hablar como un blanco.

El negro que entre en Francia reaccionará contra el mito de martiniqués que-se-come-las-erres. La emprenderá con ellas, y en verdad que entrará en conflicto abierto con el mito. No solo se aplicará a rular las erres, sino que las adornará ostentosamente. Espiando las menores reacciones de los demás, escuchándose a sí mismo, desconfiando de la lengua, órgano desgraciadamente perezoso, se encerrará en su cuarto horas enteras…, para conseguir una buena dicción.

Hace poco me contaba un compañero la siguiente historia. Un martiniqués recién llegado a Le Havre entra en un café. Con una seguridad perfecta, lanza: "*Garrrçon! Un vè de biè*". Esto es una verdadera intoxicación. Atento a no responder a la imagen del negro-que-se-come-las-erres, había hecho una buena provisión de estas pero sin saberlas repartir convenientemente.

Hay un fenómeno psicológico consistente en creer en una apertura del mundo en la medida que las fronteras se quiebran. El negro,

4 Damas León-Gontran: *Hoquets, Pigments*.

prisionero en su isla, perdido en una atmósfera sin la menor salida, mira esta llamada de Europa como un respiradero. Porque, todo hay que decirlo, Césaire fue aun magnánimo con su *Cahier d'un retour au pays natal*. Esta ciudad, Fort-de-France, es en realidad vulgar, está malograda. Allá abajo, en los pliegues de su sol, "... esta ciudad trivial, repantigada, dudosa de su buen sentido, inerte, sofocada bajo el peso geométrico de cruces que retornan una y otra vez, eternamente, indócil a su suerte, muda, contrariada en todas formas, perpleja, escatimada, reducida, rota en su fauna y flora".

La descripción de Césaire no es en modo alguno poética. Se comprende entonces que el negro, al anuncio de su viaje a Francia (como se dice de quien "viene al mundo"), muestre su júbilo y decida cambiar. Por lo demás, no hay en ello tematización alguna; él cambia de estructura independientemente de todo paso reflexivo. En los Estados Unidos hay un centro dirigido por Pearce Williamson, el centro de Packman. Los investigadores han probado que en las personas casadas se producía un cambio bioquímico; según parece, estos investigadores han detectado la presencia de ciertas hormonas en el esposo de una mujer embarazada. Sería igualmente interesante –ya habrá quien lo haga– investigar las transformaciones humorales de los negros a su llegada a Francia. O, simplemente, estudiar mediante test, las modificaciones de su psiquismo antes de su partida y un mes después de su instalación en Francia.

Hay un drama en eso que se ha convenido en llamar ciencias del hombre. ¿Se debe postular una realidad humana tipo y describir sus modalidades psíquicas, teniendo en cuenta solo imperfecciones, o bien se debe intentar, sin pérdida de tiempo, una comprensión concreta y siempre nueva del hombre?

Cuando se nos dice que a partir de los veintinueve años el hombre no puede amar, y que es necesario esperar hasta los cuarenta y nueve para que reaparezca su afectividad, sentimos que el suelo vacila bajo nuestros pies. Solo saldremos del atasco a condición de plantear concretamente los problemas, porque todos estos descubrimientos e investigaciones tienden a un solo fin: obligar al hombre a admitir que él no es nada, absolutamente nada, que tiene que terminar con ese narcisismo según el cual se imagina diferente a los demás "animales".

En ello hay, ni más ni menos, una *capitulación del hombre*.

Para decirlo todo, yo afirmo mi narcisismo a manos llenas y abomino de la abyección de quienes quieren hacer del hombre una mecánica. Es posible que el debate no se pueda abrir en el plano filosófico, en el de la exigencia fundamental de la realidad humana; en este caso, consiento llevarlo al plano del psicoanálisis, es decir, de "lo fallido", en el sentido en que decimos "el motor falla".

El negro que entra en Francia cambia porque, para él, la metrópoli representa el Tabernáculo; cambia, no solamente porque es de este país de donde les llegaron, Montesquieu, Rousseau y Voltaire, sino porque también de él llegan los médicos, los jefes de servicios, los innumerables pequeños potentados, desde el sargento mayor con "quince años de servicios" hasta el gendarme originario de Panissières. Hay una especie de embrujamiento a distancia, y quien va a partir dentro de una semana con destino a la metrópoli, crea a su alrededor un halo mágico en el que las palabras París, Marsella, La Sorbona, Pigalle, representan las llaves de la bóveda. El negro parte, y la amputación de su ser desaparece a medida que se precisa el perfil del paquebote. El negro que parte lee en los ojos de quienes le acompañan su poder, su mutación… "*Adieu madras, adieu foulard*…"

Ahora que ya lo hemos llevado al puerto, dejémosle vagar; ya lo encontraremos de nuevo. Por el momento, vamos al encuentro de uno de los que vuelven. El "desembarcado", desde su primer contacto, se reafirma; solo responde en francés y, muchas veces, ya no comprende el criollo. Al respecto, el folklore nos proporciona una buena ilustración. Tras unos meses en Francia, un campesino vuelve a los suyos. Reparando un instrumento para arar, pregunta a su padre, viejo campesino, a-quien-no-se-le-escapa-nada: "¿Cómo se llama esa máquina?". Por toda respuesta su padre se la tira a los pies y la amnesia desaparece. Singular terapéutica.

Tenemos, pues, un desembarcado. Ya no entiende el *patois*, habla de la ópera, que por cierto solo ha visto de lejos; pero, ante todo, adopta una actitud crítica para con sus compatriotas. Ante el menor acontecimiento, se comporta originalmente. Es "el que sabe". Se le conoce por su lenguaje. En la Savana, donde se reúnen los jóvenes de Fort-de-France, el espectáculo es revelador: inmediatamente, tiene la palabra el desembarcado. A la salida del liceo y de las escuelas, se reúnen en la Savana. Parece como si hubiese algo poético en esa Savana. Imagínense un espacio de doscientos metros de largo por cuarenta de ancho, limitado en los lados por tamarindos carcomidos, en lo alto por el inmenso monumento a los muertos –la patria reconocida a sus hijos–, en la parte baja por el Central-Hotel; un espacio torturado, adoquines desiguales, cantos que ruedan bajo los pies, y, encerrados dentro de todo ello, paseando arriba y abajo, trescientos o cuatrocientos mozos y mozas que forman corrillos para hablar, que se ponen a hablar, pero que no hablan jamás, y luego se separan.

— ¿Qué tal?
— Bien. ¿Y tú?
— Bien.

Y así durante cincuenta años. Sí. Esta ciudad esta lamentablemente malograda. Esta vida también.

[…]

Hemos conocido, y desgraciadamente seguimos conociendo, compañeros originarios de Dahomey o Congo que se llaman antillanos; hemos conocido y todavía conocemos antillanos que se sienten ofendidos si se les supone senegaleses. Y es que el antillano es más "evolucionado" que el negro de África (entiéndase bien, que está más cerca del blanco); esta diferencia existe, no solamente en la calle y los paseos sino también en la administración y en el ejército. Todo antillano que haya hecho su servicio militar en un regimiento de fusileros conoce esta desazonadora situación: de un lado, los europeos de las viejas colonias u originarios; del otro, los fusileros. Aún me acuerdo a veces de un día en que, en pleno combate, se impuso la necesidad de aniquilar un nido de ametralladora. Se lanzó tres veces a los senegaleses, y tres veces fueron rechazados. Entonces, uno de ellos pregunto por qué no iban los *toubabs*. En circunstancias semejantes ya nadie sabe lo que es uno, si *toubab* o indígena. Sin embargo, son muchos los antillanos que no se desazonan ante esta situación, sino que, por el contrario, la consideran totalmente normal. ¡Solo faltaría eso, que nos asimilaran a los negros! Los originarios desprecian a los fusileros; el antillano reina como señor indiscutible entre toda esta despreciable negrada. Extremo opuesto, recuerdo un hecho que no tiene nada de cómico a mi juicio: hace poco, un martiniqués me hizo saber lleno de cólera que algunos guadalupenses se hacían pasar por nuestros. Pero, añadía, la maña se ve enseguida, porque son más salvajes que nosotros; léase otra vez: están más alejados del blanco. Se dice que el negro amaba las palabras; cuando yo pronuncio "palabras", veo un grupo de niños jubilosos, lanzando al mundo llamadas inexpresivas, roncas; niños en pleno juego, en la medida que pueda concebirse el juego como una iniciación a la vida. El negro ama las palabras y no es largo el camino que conduce a esa nueva proposición: el negro es solo un niño. Los psicoanalistas tienen aquí materia sobrada; el término oralidad brota inmediatamente.

[…]

En las Antillas, nada parecido. La lengua que se habla oficialmente es el francés; los maestros vigilan estrechamente que los niños no hablen el criollo. Silenciaremos las razones. El problema, aparentemente, podría ser el siguiente: en las Antillas, como en Bretaña, hay un dialecto y además, la lengua francesa. Pero esto es falso, pues los bretones no se consideran inferiores a los franceses. Los bretones no fueron civilizados por el blanco.

Negándonos a multiplicar los elementos, corremos el riesgo de no delimitar adecuadamente el hogar; ahora bien, es importante decir al negro que la actitud de ruptura jamás ha salvado a nadie. Es verdad que yo debo liberarme de quien me ahoga, pues es evidente que no me deja respirar; pero, atención, sobre una base fisiológica. Si la dificultad de respiración es mecánica sería malsano introducir un elemento psicológico, es decir, la imposibilidad de expansión.

¿Qué quiere decir esto? Sencillamente: cuando un antillano licenciado en filosofía decide no presentarse a oposiciones, alegando su color, yo digo que la filosofía no ha salvado jamás a nadie. Cuando cualquier otro pretende a toda costa probarme que los negros son tan inteligentes como los blancos, yo digo que tampoco la inteligencia ha salvado jamás a nadie; y esto es verdad, porque si bien se proclama la igualdad entre los hombres en nombre de la filosofía y de la inteligencia, también en su nombre se decide su exterminio.

Antes de continuar nos parece necesario decir algunas cuestiones. Hablo, por una parte, de los negros alienados (mixtificados) y, por otra, de blancos no menos alienados (mixtificadores y mixtificados). Un Sartre o un Verdier, el cardenal, han dicho que el escándalo del problema negro ya dura demasiado; concluyamos diciendo que su actitud es perfectamente normal. También podríamos multiplicar las referencias y las citas y mostrar que, efectivamente, el "prejuicio de color" es una idiotez, una iniquidad que hay que destruir.

Sartre comienza así su Orfeo Negro: "¿Pues qué esperabais cuando quitasteis la mordaza que tapaba estas bocas negras? ¿Qué entonasen vuestra alabanza? ¿Pensabais leer adoración cuando se levantasen estas cabezas doblegadas hasta el suelo por la fuerza?" (Sartre, 1948). No sé, pero digo que quien busque en mis ojos otra cosa que una interrogación perpetua perderá la vista; ni reconocimiento ni odio. Si yo lanzo un gran grito, no será en absoluto negro. No, en la perspectiva adoptada aquí, no hay problema negro. Y si lo hay, los blancos se han interesado por él por pura casualidad. Este es un asunto que se tramita en la oscuridad; bueno será que el sol que yo trashumo ilumine hasta el último rincón.

[…]

Sí, como se ve, echando mano de la humanidad, del sentimiento de la dignidad, del amor y la claridad, fácil nos sería probar o de hacer admitir que el negro es igual al blanco. Pero nuestra finalidad es otra: lo que nosotros queremos es ayudar al negro a liberarse del arsenal de complejos que lo han dominado y que germinaron en una situación colonial.

[…]

Me encuentro con un alemán o un ruso que hablan mal el francés. Intento darles, gesticulando, la información que me piden, pero sin olvidar que uno u otro tienen su propia lengua, un país y que, quizás, sean abogados o ingenieros en su cultura. En todo caso, son extraños a mi grupo, y sus normas son seguramente diferentes.

Nada semejante ocurre con el negro. No tiene cultura ni civilización. Carece de ese "largo pasado histórico".

Se comprende, quizás, de dónde vienen esos esfuerzos que hacen tantos negros contemporáneos: cueste lo que cueste, hay que probar al mundo blanco la existencia de una civilización negra.

Lo quiera o no, el negro tiene que ponerse la librea que le ha puesto el blanco. Miren las ilustraciones para niños: los negros tienen todos en la boca el *oui missié* de rigor. En el cine, llega a ser extraordinario. La mayoría de los filmes norteamericanos doblados en Francia reproducen negros del tipo: "¡Al rico plátano!", con su correspondiente modulación.

En uno de estos filmes, reciente por cierto, *Requins d'acier* (Tiburones de acero), un negro, miembro de la tripulación del submarino, habla la jerga más castiza que pueda imaginarse. Es un negro negro, que tiembla al menor movimiento de cólera del jefe de a bordo, que finalmente muere en la aventura. No obstante, estoy convencido de que la versión original no ofrece esta modalidad de expresión. Y, de todas formas, aunque así fuese, no veo por qué en la democrática Francia, con sesenta millones de ciudadanos de color, se tienen que doblar (en los dos sentidos) las imbecilidades del otro lado del Atlántico. Pero, claro, hay que presentar al negro de una cierta manera. Esta estereotipia se descubre ya en el negro de *Sin Piedad* –"Mi buen obrero, no mientas nunca, no robes nunca"–, hasta la doméstica de *Duelo al Sol*...

Sí, al negro se le pide que sea un buen negro; establecido esto, todo lo demás viene solo. Hacerle hablar "negrito" supone adherirlo a la imagen que de él se tiene, untarlo de negro charol, aprisionarlo, hacer de él la víctima eterna de una esencia, de un *aparecer* del cual él no es responsable. Naturalmente de la misma manera que es provechoso un judío que gasta dinero sin tasa, así también hay que vigilar al negro que cita a Montesquieu. Entendámonos: vigilarlo en la medida en que con él comienza alguna cosa. Y, ciertamente, no estoy diciendo que el estudiante negro sea sospechoso a los ojos de sus compañeros y profesores. Pero fuera de los medios universitarios subsiste un ejército de imbéciles: la importancia no es educarlos, sino que el negro consiga no ser esclavo de sus arquetipos.

Que estos imbéciles son producto de una estructura económico-psicológica, de acuerdo, pero hay que ir todavía mucho más lejos, pues hace tiempo que nos hemos estancado en esa estructura.

Cuando un negro habla de Marx, la primera reacción es la siguiente: "Se os ha educado y ahora os volvéis contra vuestros bienhechores. ¡Ingratos! Decididamente, nada puede esperarse de vosotros". Además, hay también este argumento del plantador en África: nuestro enemigo es el maestro.

Lo que venimos diciendo simplemente es que el europeo tiene una idea definida del negro; no hay nada más exasperante que oír decir: "¿Cuánto tiempo lleva usted en Francia? Habla usted muy bien el francés".

Podrá respondérseme que esto se debe al hecho de que muchos negros se expresan en "negrito". Pero esto sería demasiado fácil. Uno va en el tren; pregunta:

—Perdón, señor. ¿Querría usted indicarme el coche restaurante, por favor?
—*Oui mon z'ami, toi y en à prendre couloir tout, droit, un, deux, trois, c'est là*.

No, hablar "negrito" quiere decir encerrar al negro, perpetuar una situación conflictual en la que el blanco infecta al negro de cuerpos extraños extraordinariamente tóxicos. No hay nada tan sensacional como un negro que se expresa correctamente, porque, en verdad, asume el mundo blanco. A veces hemos charlado con estudiantes de origen extranjero. Hablan mal el francés; el pequeño Crusoe, alias Próspero, está entonces a sus anchas. Explica, informa, los acompaña. Con el negro, la estupidez colma toda medida; él, el negro, se ha puesto en regla. Con él ya no es posible el juego, es pura réplica del blanco. Hay que inclinarse.

[…]

Siendo nuestra intención la desalienación de los negros, quisiéramos que sintiesen que, cada vez que hay incomprensión entre ellos a propósito del blanco, hay una falta de discernimiento.

Un senegalés aprende el criollo para hacerse pasar por antillano: yo digo que en esto hay alienación.

Los antillanos que lo saben multiplican su burla; yo digo que en esto hay falta de discernimiento.

Como se ve, no nos equivocábamos cuando suponíamos que un estudio del lenguaje entre los antillanos podía revelarnos algunos aspectos de su mundo. Ya lo dijimos al principio; hay una relación de apoyo entre la lengua y la colectividad.

Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será, efectivamente, tanto más cuanto mejor haya hecho suyo ese instrumento cultural que es el lenguaje. Recuerdo que en Lyón, hace poco más de un año, después de terminar una conferencia en la que yo había trazado un paralelo entre la poesía

negra y la europea, un compañero metropolitano me decía calurosamente: “En el fondo, tú eres un blanco”. Por lo visto, haber estudiado con la lengua del blanco un problema tan interesante me daba derecho de ciudadanía.

Históricamente, se ha de comprender que el negro quiera hablar francés, porque es la llave capaz de abrir las puertas que hace solo cincuenta años le estaban prohibidas. En los antillanos a los que nos referimos en nuestra descripción, podemos descubrir una tendencia a buscar las sutilezas e intimidades del lenguaje, que son maneras de probarse a sí mismos su mayor o menor adecuación a la cultura. Se ha dicho: los oradores antillanos tienen una fuerza expresiva que dejarían atónitos a los europeos. Un hecho significativo viene a mi memoria: en 1945, cuando la campana electoral, Aimé Césaire, candidato a la diputación, hablaba en la escuela de Fort-de-France ante un numeroso auditorio. En plena conferencia se desvaneció una mujer. Al día siguiente, un compañero, contando el incidente, le comentaba de esta suerte: “*Français a eté tellement chaud que la femme là taombé malcadi*”.[5] ¡Poder del lenguaje!

Aún hay otros hechos que merecen nuestra atención, por ejemplo, Charles-André Julien, presentando a Aimé Césaire: “Un poeta negro catedrático auxiliar de la universidad”, o bien, sencillamente, la expresión de “gran poeta negro”.

Hay en nuestras frases hechas, que parecen responder a una urgencia de distinción –porque, en fin, Aimé Césaire es negro y poeta–, una sutileza oculta, un meollo persistente. De Jean Paulhan solo sé que escribe obras muy interesantes. Desconozco la edad que pueda tener Caillois, y solo retengo las manifestaciones de su existencia, que de vez en cuando arañan el cielo. Que no se nos acuse de anafilaxia afectiva; queremos decir que no hay ninguna razón para que Breton diga de Césaire: “Es un negro que maneja la lengua francesa como ningún blanco contemporáneo” (1939: 14).

Aunque Breton, al decir esto, expresara pura y simplemente la verdad, no veo dónde está tan asombrosa paradoja, no veo dónde pueda estar lo que merece subrayarse, porque, a fin de cuentas, Aime Césaire es martiniqués y catedrático auxiliar de la universidad.

[…]

5 El francés (la elegancia de la forma) era tan caliente que la mujer cayó en trance.

PARTE II. LA MUJER DE COLOR Y EL BLANCO

[…]

Ese capítulo lo dedicaremos a las relaciones de la mujer de color con el europeo; nuestra intención consiste en determinar hasta qué punto será imposible el amor auténtico mientras no se expulse ese sentimiento de inferioridad o esa exaltación adleriana, y hasta esa sobrecompensación, que parecen constituir el indicativo de la *Weltanschauung* negra.

Porque, en fin, cuando leemos en *Je suis Martiniquaise* (S*oy martiniquesa*): “Me hubiera gustado casarme, pero con un blanco. Pero una mujer de color no es nunca del todo respetable a los ojos de un blanco. Incluso aunque yo le ame. Yo lo sabía” (Capécia, 1948: 202), tenemos derecho a inquietarnos. Este párrafo, que puede servir en cierto modo de conclusión de una enorme mixtificación, nos incita a la reflexión. Cierto día, una mujer, de nombre Mayotte Capécia, obedeciendo a un motivo cuyos elementos no acabamos de ver claros, escribió doscientas dos páginas –su vida– por las que discurrían a sus anchas las proposiciones más absurdas. La acogida entusiasta que obtuvo esa obra en algunos medios merece analizarse. Para nosotros, no es posible ningún equívoco: *Soy martiniquesa* es una obra por entregas que predica un comportamiento malsano.

Mayotte ama a un blanco del que acepta todo. Es el señor. Ella no reclama nada; solo un poco de blancura en su piel. Y cuando, al hacerse la pregunta de si él es hermoso o feo, la amante dice: “Lo único que sé es que tenía los ojos azules, los cabellos rubios, la piel pálida, y que yo le amaba”, es fácil obtener, colocando las palabras en su lugar, poco más o menos esto: “Yo le amaba porque tenía los ojos azules, los cabellos rubios y la piel pálida”. Y nosotros, nosotros que somos antillanos, lo sabemos demasiado bien: el negro teme a los ojos azules, se dice allá abajo.

Cuando decíamos, en la introducción, que la inferioridad había sido históricamente sentida como económica, no errábamos gran cosa.

[…]

En la infancia de Mayotte Capécia descubrimos un cierto número de rasgos que ilustran la línea de orientación de la autora. Cada vez que se produzca un movimiento, una conmoción o un estremecimiento, se revelará claramente que está en relación directa con ese fin. Parece, en efecto, que para esta mujer el blanco y el negro representan los dos polos de un mundo, polos en lucha perpetua: verdadera

concepción maniqueísta del mundo. Ya hemos lanzado la palabra; convendrá no olvidarla: blanco o negro, esta es la cuestión.

Yo soy blanco, es decir, me pertenecen la belleza y la virtud, que nunca fueron negras. Soy del color del día…

Yo soy negro: yo realizo una fusión total con el mundo, una comprensión simpática de la tierra, una pérdida de mi yo en el corazón del cosmos; el blanco, por inteligente que sea, difícilmente comprendería a Armstrong y los cánticos del Congo. Si yo soy negro no es por obra de una maldición, sino porque, habiendo tensado mi piel, he podido captar todos los efluvios cósmicos. Yo soy verdaderamente una gota de sol en la tierra…

Y así van, en un cuerpo a cuerpo con su negrura o su blancura, en pleno drama narcisista, encerrado cada uno en su particularidad, de vez en cuando, también es verdad, con algunos destellos de lucidez, amenazados a pesar de todo en su misma fuente.

[…]

Sentimos que Mayotte Capécia no nos haya hecho partícipes en absoluto de sus sueños. El contacto con su subconsciente nos habría facilitado mucho las cosas. En lugar de descubrirse totalmente negra, considerará este hecho accidental. Se entera entonces, de que su abuela era blanca:

> Yo estaba orgullosa. Ciertamente, no era la única con sangre blanca, pero una abuela blanca era más importante que un abuelo blanco.[6] ¿Entonces, mi madre era mestiza? Ya debería haberlo supuesto al ver su tinte pálido. Me parecía más bonita que nunca, más fina y más distinguida. ¿Habría sido yo totalmente blanca si ella se hubiese casado con un blanco…? ¿Habría sido menos difícil la vida para mí…? Soñaba con aquella abuela a la que nunca había conocido y que murió por haber amado a un hombre martiniqués de color… ¿Se podía tolerar que una canadiense amase a un

6 El blanco era el señor, o más simplemente el macho: podía pagarse el lujo de dormir con muchas mujeres. Esto es una verdad sencilla en todos los países y, particularmente, en las colonias. Pero una blanca que acepta un negro es algo que se perfila automáticamente como una aventura romántica. Hay donación y no violación. En las colonias, en efecto, hay gran cantidad de mestizos, y eso que no hay matrimonio o cohabitación entre blancos y negros. Pero claro, los blancos duermen con las criadas negras […] No exageramos nada. Cuando un soldado de las tropas conquistadoras dormía con una mujer malgache no había, sin duda, por su parte, el menor respeto por la alteridad. Los conflictos raciales no vinieron después. Los conflictos raciales coexistieron. Que los colonos argelinos se acuesten con su criadilla de catorce años no prueba de ninguna manera la ausencia de conflictos raciales en Argelia. No, el problema es más complicado. Mayotte Capécia tiene razón: es un honor ser la hija de una mujer blanca, pues eso demuestra que no es hija de un pasatiempo (*en basfeuille*). (Se reserva esta expresión para todos los retoños de los *békés* de Martinica; se sabe que son muy numerosos. De Aubery se dice que tuvo cerca de cincuenta).

> martiniqués? Yo, que siempre pensaba en el señor cura, decidí que jamás podría amar a un blanco, un rubio con ojos azules, un francés. (Capécia, 1948: 131)

Ya estamos advertidos: Mayotte tiende a la lactificación. Porque, al fin y al cabo, hay que blanquear la raza; eso lo saben todas las martiniquesas, los saben, lo dicen y lo repiten. Blanquear la raza, salvar la raza, pero no en el sentido que podría suponerse: no se trata de preservar "la originalidad de la porción del mundo en cuyo seno [ellas] han crecido", sino de conseguir y asegurar su blancura. Siempre que hemos pretendido analizar ciertos comportamientos no hemos podido evitar la aparición de fenómenos nauseabundos. Es extraordinaria la cantidad de frases, proverbios y pequeñas líneas de conducta que rigen las elecciones amorosas en las Antillas. Lo importante es no sumergirse de nuevo en la negrada; toda antillana, en sus amoríos o en sus relaciones, procura escoger "lo menos negro". Algunas veces, para excusar una mala inversión, se ve obligada a echar mano de argumentos como este: "X es negro, pero la miseria es más negra que él". Conocemos muchas compatriotas, estudiantes en Francia, que nos declaran con candor, un candor totalmente blanco, que les costará mucho casarse con un negro. ¿Haberse escapado para volver ahora voluntariamente? ¡Ah, no, por favor! Además, añaden, no es porque neguemos a los negros todo valor, pero usted sabe que vale más ser blanco. Hace poco hablé con una de ellas. Casi sin respirar me soltó a la cara: "Además, si Césaire reivindica tanto su color negro es porque lo siente como una maldición. ¿Es que los blancos reivindican el suyo? En cada uno de nosotros hay una potencialidad blanca, algunos quieren ignorarla o, más sencillo, la invierten. Por mi parte, por nada del mundo aceptaría casarme con un negro". Estas actitudes no son raras, y declaro mi inquietud, porque esta joven martiniquesa será licenciada dentro de pocos años y partirá para las Antillas a enseñar en algún centro escolar. Adivinamos fácilmente lo que ocurrirá.

Al antillano que haya pasado previamente por la criba de la objetividad los prejuicios que le maduran, le espera un trabajo colosal. Cuando iniciamos esta obra, una vez terminados los estudios de medicina, nos proponíamos sostenerla en tanto que tesis. Después, la dialéctica exigió que adoptásemos posiciones más vigorosas. De cualquier manera, aunque hubiésemos tratado la alineación psíquica del negro, no podíamos silenciar algunos aspectos que, por muy psicológicos que fuesen, engendraban efectos que nos remitían a otras ciencias.

[…]

Este trabajo cierra siete años de experiencia y observaciones; en todos los campos que han atraído nuestra atención nos sorprendió

algo: el negro esclavo de su inferioridad, el blanco esclavo de su superioridad, se comportan ambos, todos, según una línea de orientación neurótica. De esta manera, una y otra vez, hemos tenido que tratar su alienación sin perder nunca de vista las descripciones psicoanalíticas. En su comportamiento el negro se asemeja a un tipo neurótico obsesivo o, si se prefiere, se instala en plena neurosis situacional. En el hombre de color se produce un intento de huir de su individualidad, de aniquilar su ser-ahí. Siempre que un hombre de color protesta, hay alienación. Ya veremos en el capítulo VI que el negro inferiorizado va de la inseguridad humillante a la autoacusación sentida hasta la desesperación. A menudo, la actitud del negro ante el blanco, o ante su congénere, reproduce casi íntegramente una constelación delirante que interesa ya al campo patológico.

Nos anticipamos; pero ya podemos darnos cuenta de que la psicología caracterial de Adler nos ayudará a comprender la concepción del mundo del hombre de color. Y como el negro es un antiguo esclavo, habremos de recurrir también a Hegel y, para terminar, a Freud.

Nini, Mayotte Capécia: dos comportamientos que nos invitan a reflexionar.

¿No hay otras posibilidades?

Son seudoproblemas que nosotros no trataremos. Digamos de paso que toda crítica implica una solución, si es verdad que se puede proponer una solución a un semejante, es decir, a una libertad.

Lo que afirmamos es que se debe expulsar la tara de una vez por todas.

PARTE III. EL HOMBRE DE COLOR Y LA MUJER BLANCA

De la entraña más negra de mi alma, a través de una zona de sombras, me sube el deseo de ser ahora mismo blanco.

No quiero que se me reconozca negro, quiero que se me reconozca blanco.

Ahora bien –he aquí un hecho que Hegel no ha descrito–, ¿quién puede hacerlo sino la blanca? Al amarme, me prueba que soy digno de un amor blanco. Se me ama como a un blanco.

Soy un blanco.

Su amor me abre el ilustre corredor que lleva a la plenitud total…

Acaricio estos senos blancos con mis manos ubiquitarias y hago mías la civilización y la dignidad blancas.

Hace unos treinta años un negro de bellísima piel negra, en pleno coito con una rubia "incendiaria", en el momento del orgasmo, exclamo: "¡Viva Shoelcher!". Cuando se enteren de que Shoelcher fue el que hizo adoptar a la III República el decreto de abolición de la esclavitud, comprenderán que sea conveniente ponerse un poco pesado a propósito de las posibles relaciones entre un negro y la blanca.

[…]

El problema está magníficamente planteado, porque Jean Veneuse nos ayudará a profundizar más en la actitud del negro. ¿De qué se trata? Jean Veneuse es un negro. De origen antillano, vive en Burdeos hace algún tiempo; por consiguiente, es un europeo. Pero es negro; por consiguiente, es un negro. Este es el drama. Él no comprende a su raza, y los blancos no le comprenden a él. Veneuse dice: "El europeo en general, el francés en particular, no contentos con ignorar al negro de sus colonias, conocen pésimamente al que han formado a su imagen y semejanza".

La personalidad del autor no se entrega tan fácilmente como sería de desear. Huérfano, becario de un liceo de provincia, condenado durante sus vacaciones a permanecer en el internado. Sus amigos y compañeros, al menor pretexto, se dispersan por toda Francia, mientras el negrito va tomando las costumbres de los rumiantes. Sus mejores amigos, los libros. En el límite, yo diría que hay una cierta recriminación, un cierto resentimiento, una agresividad difícilmente aprehensible en la larga, demasiado larga lista de "compañeros de viaje" que nos presenta el autor: yo digo en el límite, pero precisamente ahí es donde tenemos que ir.

[…]

Cuando leemos frases semejantes tenemos que pensar necesariamente en Félix Eboué, negro y bien negro, que en sus mismas condi-

ciones comprendió cuál era su deber de manera muy distinta. Jean Veneuse no es un negro, no quiere ser negro. Sin embargo, a sus espaldas se ha producido un hiato. Hay algo indefinible, irreversible…

[…]

Históricamente, sabemos que el negro culpable de haberse acostado con una blanca era castrado. El negro que ha poseído una blanca queda tabú para sus congéneres femeninas. El espíritu condesciende, fácilmente, a perfilar este drama con una preocupación sexual. A esto tiende, efectivamente, el arquetipo del *oncle Remus*: Hermano Conejo, que representa al negro. ¿Se acostará con las dos hijas de Madame Meadows? Hay momentos en que parece que sí, y otros que no, todo ello contado por un negro que ríe, bonachón, jovial; un negro que ofrece sonriendo.

Cuando empecé a despertar, muy lentamente, a la conmoción de la pubertad, tuve ocasión de admirar a uno de nuestros compañeros que volvía de la metrópoli y que había tenido a una joven parisina en sus brazos. En un capítulo especial intentaremos analizar este problema.

Hablando hace poco con unos antillanos, supimos que el anhelo más corriente entre los que llegaban a Francia era el de acostarse con una blanca. Apenas han pisado tierra en Le Havre y ya se encaminan hacia las casas públicas. Una vez realizado este rito de iniciación a "la auténtica" virilidad toman el tren de París.

Pero lo importante en nuestro caso es interrogar a Jean Veneuse.

[…]

¿A dónde va a parar este análisis? Nada menos que a demostrar a Jean Veneuse que, efectivamente, él no es semejante a los otros. Hacer que la gente se avergüence de su existencia, decía Jean-Paul Sartre. Sí: llevarlos a tomar conciencia de las posibilidades que los hombres se han prohibido a sí mismos, de la pasividad que exhiben en situaciones en las que habría que clavarse en el corazón del mundo como una astilla, forzar si así conviniese el ritmo del corazón del mundo, desplazar si fuera preciso el sistema de mando, y en cualquier caso, pero con absoluta certeza, plantar cara al mundo.

Jean Veneuse es el cruzado de la vida interior. Cuando vuelve a Andrée, cuando se encara con la mujer deseada por largos meses, se refugia en el silencio… el silencio tan elocuente de los que "conocen la artificiosidad de la palabra o el gesto".

Jean Veneuse es un neurótico y su color es solo un intento de explicación de una estructura psíquica. Si no hubiese existido esta diferencia objetiva, la habría creado pieza por pieza.

Jean Veneuse es uno de esos intelectuales que quieren colocarse únicamente en el plano de la idea.

[…]

¿Y si es malo? Precisamente porque es negro. No se puede dejar de detestarlo. Ahora bien, lo advertimos, Jean Veneuse, alias René Maran, no es ni más ni menos que un abandonista negro. Devolvámoslo a su lugar, a su justo lugar. Es un neurótico que precisa ser liberado de sus fantasmas infantiles. Digo que Jean Veneuse no representa una experiencia de las relaciones negro-blanco, sino una cierta manera de comportarse un neurótico, accidentalmente negro. El objeto de nuestro estudio se perfila: permitir al hombre de color, comprender, con ayuda de ejemplos concretos, los factores, los ingredientes psicológicos que pueden alienar a sus congéneres. Volveremos a insistir sobre el particular en el capítulo reservado a la descripción fenomenológica, pero, lo recordamos de nuevo, nuestra finalidad consiste en hace posible un sano encuentro entre el negro y el blanco.

Jean Veneuse no es feo. Es negro. ¿Qué más hace falta?

[…]

De la misma manera que la pretensión de inferir del comportamiento de Nini y de Mayotte Capécia, una ley general del comportamiento de la negra con respecto al blanco suponía un ensayo de mixtificación, también habría, afirmamos, falta de objetividad en la extensión en la actitud de Veneuse al hombre de color como tal. Desearíamos con esto haber desanimado todo intento encaminado a reducir los fracasos de un Jean Veneuse a la mayor o mejor concentración de melanina en su epidermis.

Es conveniente que este mito sexual –la búsqueda de la carne blanca– deje de entorpecer una comprensión activa entre individualidades transidas por conciencias alienadas.

De ninguna manera debo mirar mi color como tara. A partir del momento en que el negro acepta la escisión impuesta por el europeo ya no tiene un momento de reposo. “¿No es comprensible, entonces, que intente ascender hasta el blanco? ¿No es comprensible que intente ascender en la gama de colores a los que confiere una especie de jerarquía?”.

Ya veremos que es posible otra solución. Una solución que implica una reestructuración del mundo.

PARTE V. LA EXPERIENCIA VIVIDA DEL NEGRO

"¡Cochino, negro!", o, simplemente, "¡Mira, un negro!".

Yo llegaba al mundo ansioso de encontrar un sentido a las cosas, mi alma henchida del deseo de estar en el origen del mundo, y hete aquí que yo me descubría objeto en medio de otros objetos.

Encerrado en esta objetividad aplastante, imploré otro. Su mirada liberadora, resbalando sobre mi cuerpo repentinamente sin esperanzas, me devolvió una ligereza que yo creía perdida y, ausentándome del mundo, me restituyó al mundo. Pero allá abajo, en la otra pendiente, tropecé y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fijó, en el sentido en que se fija una preparación mediante un colorante. Me exalté, exigiendo una explicación... Nada. Exploté. Les presentó los menudos trozos recogidos por el otro yo.

Mientras el negro permanece en su casa, no sufrirá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, su "ser para otro". Hay sin duda el momento del "ser para otro" del que habla Hegel, pero en una sociedad colonizada y civilizada toda ontología es irrealizable. Da la impresión de que esto no haya merecido suficientemente la atención de los que han escrito sobre la cuestión. En la *Weltanschauung* de un pueblo colonizado hay una impureza y una tara que prohíbe toda explicación ontológica. Se nos objetará quizás, que lo mismo ocurre en todo individuo, pero esto es disfrazar un problema fundamental. Una vez establecido para siempre que la ontología deja de lado la existencia, está claro que no nos permite comprender el ser del negro. Porque el negro ya no plantea el problema de ser negro, sino el de serlo para el blanco. Algunos se empeñarán en recordarnos que la situación es de doble sentido. Replicamos que esto es falso. El negro no tiene resistencia ontológica a los ojos del blanco. De pronto, los negros han tenido ante sí dos sistemas de referencia en relación con los cuales tenían y tienen que situarse. Su metafísica o menos pretenciosamente sus costumbres y las instancias a las que se remitían, quedaron abolidas por estar en contradicción con una civilización que ignoraban y que se les imponía.

El negro en su casa, en el siglo XX incluso, ignora ese momento, experimentado por otros, en que su inferioridad pasa por el otro... Tuvimos ocasión de discutir del problema negro con algunos amigos, pocas veces con negros americanos. Todos estuvimos de acuerdo en afirmar la igualdad de los hombres ante el mundo. También había en las Antillas ese pequeño hiato que existe entre la *bekada*, la mulatada y la negrada. Pero nos satisfacía entonces, una comprensión intelectual de esas divergencias. De hecho, esto no era dramático. Pero, después...

Después hubimos de afrontar la mirada blanca. Una torpeza desacostumbrada nos oprimió. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco el hombre de color tiene dificultades para elaborar su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad estrictamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. En torno al cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta. Sé que si quiero fumar tendré que extender el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está en el otro extremo de la mesa. Las cerillas están en el cajón de la izquierda, tendré que echarme hacia atrás ligeramente. Todos estos gestos los hago, no por hábito, sino por un conocimiento implícito. El esquema parece ser este: una lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el interior de un mundo espacial y temporal. No se me impone, más bien es una estructuración definitiva del yo y del mundo, digo definitiva, porque entre mi cuerpo y el mundo se instala una dialéctica efectiva.

[…]

Yo era responsable por igual de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis antepasados. Yo paseaba sobre mí una mirada objetiva, descubriendo mi negrura, mis caracteres étnicos, y, me rompieron el tímpano, la antropofagia, el atraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y, sobre todo, sobre todo: “¡Al rico plátano!”.

Ese día desorientado, incapaz de estar afuera con el otro, el blanco, que me aprisionaba implacablemente, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, constituyéndome objeto. ¿Qué otra cosa podía ser esto para mí sino una rotura, un desgarramiento, un despegamiento, una hemorragia que coagulaba sangre negra sobre todo mi cuerpo? Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo quería, sencillamente, ser un hombre entre otros hombres. Yo hubiese querido llegar liso y joven a un mundo nuestro y, juntos, edificar.

Pero yo rechazaba toda tetanización afectiva. Quería ser hombre, nada más que hombre. Algunos me religaban a mis antepasados, esclavizados, linchados: yo decidí asumir. Yo comprendía este parentesco interno a través del plano universal del intelecto…, yo era nieto de esclavos, de la misma manera que el presidente Lebrun lo era de campesinos sometidos a la servidumbre y a la pernada. En el fondo, la alerta se disipaba rápidamente.

En América, los negros aparte. En América del Sur los vapulean por la calle, ametrallan a los huelguistas negros. En África occidental el negro es una bestia. Y ahí, muy cerca de mí, al lado mismo, un camarada de la Facultad, originario de Argelia, que me dice: “Mientras hagan del árabe un hombre como nosotros no será viable ninguna solución”.

> —Mira, hombre, yo no conozco eso del prejuicio del color… Pues no faltaría más, entre usted, señor en nuestra casa no existe el prejuicio del color… Por supuesto, el negro es un hombre como nosotros… Por muy negro que sea no es menos inteligente que nosotros… Tuve un compañero senegalés en el regimiento, era muy fi no…
> —¿Dónde situarme? ¿Dónde, si ustedes prefieren, me meto?
> —Martiniqués, originario de nuestras antiguas colonias.
> ¿Dónde podría esconderme?
> —¡Mira el negro…! ¡Mamá, un negro! ¡Chist! Que se va a enfadar… No le haga caso, señor, no sabe que usted es tan civilizado como Nosotros…

Mi cuerpo se volvía expósito, incompleto, restañado, todo de luto en aquel día blanco de invierno. El negro es una bestia, el negro es malo, el negro es un bellaco, el negro es feo; mira, un negro, hace frío, el negro tiembla, el negro tiembla porque tiene frío, el pequeño tiembla porque tiene miedo del negro, el negro tiembla de frío, ese frío que le retuerce a uno los huesos, el simpático muchacho tiembla porque cree que el negro tiembla de rabia, el muchacho blanco se arroja en los brazos de su madre: Mamá, el negro me va a comer.

[…]

¿Cómo? ¿De manera que teniendo todas las razones del mundo para odiar y detestar se me rechazaba? ¿Así que a pesar de ser yo quien debía ser suplicado y solicitado se me negaba todo reconocimiento? Cómo me era posible partir de un *complejo innato*, decidí afirmarme en tanto que NEGRO. En vista de que el otro dudaba en reconocerme, solo me quedaba una solución: hacerme conocer.

Jean-Paul Sartre en *Réflexions sur la question juive*, escribe: "[Los judíos] se han dejado envenenar por una determinada representación que los otros tienen de ellos y viven en el temor de que sus actos no coincidan con ella; así podríamos decir que sus conductas están perpetuamente sobredeterminadas desde el interior" (Césaire, 1939: 71-78).

No obstante, el judío puede ser ignorado en su judaísmo. No es íntegramente lo que es. Se espera, se confía. En última instancia, deciden sus actos y su comportamiento. Es un blanco y, aparte de algunos rasgos más que discutibles, puede perfectamente pasar inadvertido. Pertenece a la raza de los que jamás conocieron la antropofagia. ¡Vaya que idea también, devorar al padre! Esto está claro, todo consiste en no ser negro. Por supuesto, los judíos las pasan moradas, ¡qué te digo yo, hombre!, los persiguen, los exterminan, los meten en hornos, pero no pasan de ser asuntos de familia. Al judío no lo quieren en cuanto se dan cuenta de que, efectivamente, es un judío. Pero conmigo todo tiene un rostro distinto, nuevo. No tengo ninguna posibilidad. Estoy sobredeterminado desde el exterior. No soy el esclavo de la "idea" que los otros tienen de mí, sino de mi parecer.

[…]

Vergüenza. Vergüenza y desprecio de mí mismo. Náusea. Cuando me aman me dicen que es a pesar de mi color… Cuando me detestan añaden que no es por mi color… Aquí y allá soy prisionero del círculo infernal.

Vuelvo las espaldas a estos escrutadores antediluvianos y me aferro a mis hermanos, negros como yo. Horror, me rechazan. Son casi blancos. Y además se van a casar con una blanca. Tendrán niños ligeramente morenos. Quién sabe, poco a poco, quizás…

[…]

¡Qué vergüenza!

El judío y yo: no contento con racializarme, por un golpe de suerte, me humanizaba. De bracete con el judío, hermanos de desgracias, rigor de las desdichas.

¡Qué vergüenza!

A primera vista, puede parecer asombroso que la actitud del antisemita se asemeje a la del negrófobo. Mi profesor de filosofía, de origen antillano, me lo recordaba un día: "Cuando oigan hablar mal de los judíos, afinen la oreja, hablan de ustedes". Yo pensaba que tenía razón universalmente, entendiendo por esto que yo era responsable, en mi cuerpo y en mi alma, de la suerte reservada a mi hermano. Desde entonces, comprendí que solo quería decir: un antisemita es forzosamente negrófobo.

Llega usted demasiado tarde, tardísimo. Entre ustedes y nosotros habrá siempre un mundo –blanco–… Imposibilidad para el otro de liquidar de una vez para siempre el pasado. Es comprensible entonces que, ante una anquilosis afectiva del blanco, yo decidiese lanzar mi grito negro.

[…]

> Mi negrura no es una torre ni una catedral
> Se sumerge en la carne roja del suelo
> Se sumerge en la carne ardiente del cielo
> Agujerea el agobio opaco de su recta paciencia. (Césaire, 1939: 71-78)

[…]

Así, a mi irracional, se oponía el racional. A mi racional, el "verdadero racional". Siempre salía perdiendo. Experimenté mi herencia. Hice un balance completo de mi enfermedad. Quería ser típicamente negro, no me fue posible. Quise luego ser blanco, más valía reírse. Y cuando intenté, en el plano de la idea y de la actividad intelectual, reivindicar mi negritud, me la arrancaron. Me demostraron que mi andaduda peculiar era solo un término de la dialéctica.

> Pero aún hay algo más grave; el negro, como ya dijimos, se crea un racismo antirracista. No desea de ninguna manera dominar el mundo: quiere la abolición de los privilegios étnicos, vengan de donde vengan; afirma su solidaridad con los oprimidos de todo color. De golpe, la noción subjetiva, existencial, étnica de negritud "pasa", como dice Hegel a la de –objetiva, positiva, exacta– de *proletariado*. Para Césaire –dice Senghor– *el blanco* simboliza el capital, el negro el trabajo… Césaire canta la lucha del proletariado mundial a través de los hombres de piel negra de su raza. […] De hecho, la negritud es como el tiempo débil de una progresión dialéctica. La afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad; pero este momento negativo no es suficiente por sí mismo, y los negros que lo usan lo saben perfectamente. Saben que apunta a la preparación de la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. La negritud es para destruirse, es paso y no término, medio y no fin último. (Sartre, 1948: 15-ss.)

Cuando leí esta página sentí que me robaban mi última posibilidad. Dije a mis amigos: "La generación de los jóvenes poetas negros acaba de recibir un golpe que no perdona nada". Se había hecho un llamamiento a un amigo de los pueblos de color y este amigo no había encontrado nada mejor que mostrar la relatividad de su acción. Por una vez, este hegeliano nato había olvidado que la conciencia necesita perderse en la noche de lo absoluto, única condición para llegar a la conciencia de sí. Contra el racionalismo, recordaba el lado negativo, pero olvidando que esta negatividad obtiene su valor de una absolutez casi sustancial. La conciencia empeñada en la experiencia ignora, debe ignorar las esencias y las determinaciones de su ser.

Orfeo Negro es una fecha en la intelectualización del *existir negro*.

[…]

Resulta entonces que no soy yo quien me creo un sentido, sino que el sentido ya estaba ahí, preexistente, esperándome. No soy yo quien modelo una antorcha para pegar fuego al mundo con mi miseria de negro malo, mis dientes de negro malo y mi hambre de negro malo, sino que la antorcha ya estaba ahí, esperando esta posibilidad histórica.

En términos de conciencia, la conciencia negra se da como densidad absoluta, como llena de sí misma, etapa preexistente a toda grieta, a toda abolición de sí por el deseo. En este estudio Jean-Paul Sartre ha destruido el entusiasmo negro. Contra el devenir histórico había que oponer la imprevisibilidad. Yo tenía necesidad de perderme en la negritud absolutamente. Quizás un día, en el seno de este romanticismo desdichado…

[…]

La dialéctica que introduce la necesidad justo en el punto de apoyo de mi libertad me expulsa de mí mismo. Es una dialéctica que rompe mi posición irreflexionada. Siguiendo en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. Yo no soy una potencialidad de nada, soy plenamente lo que soy. Yo no tengo que buscar lo universal. En el seno de mí no ocupa lugar alguno ninguna probabilidad. Mi conciencia negra no se da como carencia. Mi conciencia negra es. Es adherente a sí misma.

[…]

Precisamente, responderemos nosotros, la experiencia negra es ambigua, porque no hay *un negro*, sino *negros*.



Frantz Fanon en una rueda de prensa del Congreso de escritores en Túnez, 1959.
Foto: *Fonds Frantz Fanon/IMEC.*

A MODO DE CONCLUSIÓN

[…]

Ya veo la cara de todos los que me van a pedir que concrete este o aquel punto, que condene esta o aquella conducta.

Es evidente, no me cansaré de repetirlo, que el esfuerzo de desalienación del doctor en medicina de origen guadalupano, hay que entenderlo a partir de motivaciones esencialmente diferentes de las del negro que trabaja en la construcción del puerto de Abidjan. Para el primero la alienación es casi intelectual. Se pone como alienado en tanto que concibe la cultura europea como un medio para desprenderse de su raza. El segundo se pone como alienado, en tanto que es víctima de un régimen basado en la explotación de una raza por otra, en el desprecio de una determinada humanidad por una forma de civilización tenida por superior.

No somos tan ingenuos como para creer que los llamamientos a la razón o al respeto del hombre puedan cambiar lo real. Para el negro que trabaja en las plantaciones de caña del Robert[7] 206 solo hay una solución: la lucha. Esta lucha la emprenderá y la proseguirá no después de un análisis marxista o idealista, sino, sencillamente, porque no será capaz de concebir su existencia más que bajo las especies de un combate contra la explotación, la miseria y el hambre.

[…]

Al respecto, me permitiría formular una observación que creo haber entrevisto en muchos autores: la alienación intelectual es una creación de la sociedad burguesa. Yo llamo sociedad burguesa a toda sociedad que se esclerotiza en unas formas determinadas, prohibiendo toda evolución, toda marcha, todo progreso y todo descubrimiento. Llamo sociedad burguesa a una sociedad cerrada en la que vivir no es un plato de gusto, en la que el aire está corrompido y las ideas y las gentes en putrefacción. Creo que un hombre que adopte una posición en contra de esta muerte es, en cierto sentido, un revolucionario.

El descubrimiento de la existencia de una civilización negra en el siglo XV no me otorga un diploma de humanidad. Quiérase o no el pasado no puede en absoluto guiarme en la actualidad.

Como ya se habrá podido observar, la situación que he estudiado no es clásica. La objetividad científica me estaba vedada, porque, alienado, el neurótico era mi padre, mi madre, mi hermano y mi hermana. He intentado en todo momento revelar al negro que en cierto modo se anormaliza; y el blanco que es, a la vez, mixtificador y mixtificado.

---

7 Comuna de la Martinica.

En algunos momentos el negro está encerrado en su cuerpo. Ahora bien, "... para un ser que ha adquirido la conciencia de sí y de su cuerpo, que ha llegado a la dialéctica del sujeto y el objeto, el cuerpo ya no es la causa de la estructura de la conciencia, sino que se ha convertido en objeto de conciencia" (Merleau-Ponty, 1945: 277).

El negro, aun sincero, es esclavo del pasado. Sin embargo, yo soy hombre, y en este sentido la guerra del Peloponeso es tan mía como el descubrimiento de la brújula. Ante el blanco, el negro tiene un pasado a valorizar, una revancha que tomarse; ante el negro, el. blanco contemporáneo siente la necesidad de recordar el período de antropofagia. Hace algunos años la Asociación Lyonesa de Estudiantes Franceses de Ultramar me pidió respondiese a un artículo que hacía, literalmente, de la música de jazz una irrupción del canibalismo en el mundo moderno. Sabiendo dónde iba (yo), rechace las primicias del interlocutor y pedí al defensor de la pureza europea que se deshiciese de un espasmo que no tenía nada de cultural. Hay ciertas personas que quieren hinchar el mundo con su ser. Un filósofo alemán describió este proceso con el nombre de patología de la libertad. No tenía yo por qué tomar posición a favor de la música negra y en contra de la blanca, y sí ayudar a mi hermano a abandonar una actitud que nada tenía de beneficiosa.

El problema referido en estas páginas se sitúa en la temporalidad, dentro de la temporalidad. Se desalienarán aquellos blancos y negros que se nieguen a dejarse encerrar en la torre sustancializada del pasado. Para muchos otros negros la desalienación vendrá de la negativa a considerar la actualidad como algo definitivo.

Yo soy un hombre, me corresponde, quiero recuperar todo el pasado del mundo. No soy solamente responsable de la revuelta de Santo Domingo.

Siempre que un hombre ha hecho triunfar la dignidad del espíritu, siempre que un hombre ha dicho no a una tentativa de esclavización de su semejante, yo me he sentido solidario de su acto.

En absoluto extraeré del pasado de los pueblos de color mi vocación original.

En absoluto me dedicaré a reavivar una civilización negra justamente desconocida. No me hago el hombre de ningún pasado. No quiero cantar el pasado a costa de mi presente y de mi porvenir.

El indochino no se ha revolucionado porque haya descubierto que tiene una cultura propia, sino porque, simplemente, le empezaba a ser imposible, en más de un sentido, respirar.

[...]

Vistas desde Europa estas cosas son incomprensibles. Algunos imbéciles argumentan una supuesta actitud asiática ante la muerte.

Estos filósofos de sotanillo no convencen a nadie. Esa serenidad asiática la manifestaron por su cuenta, y no hace mucho tiempo, los *"voyous"* del *Vercors* y los "terroristas" de la Resistencia.

Los vietnamitas que mueren ante el pelotón de ejecución no esperan que su sacrificio permita la reaparición de un pasado. Aceptan morir en nombre del presente y el futuro.

Si alguna vez se me ha planteado el problema de solidarizarme efectivamente con algún pasado determinado, ha sido en la medida en que yo me había empeñado, hacia mí mismo y hacia mi prójimo, en combatir con toda mi existencia, con todas mis fuerzas para que nunca hubiese, jamás, pueblos esclavos sobre la tierra.

No es el mundo quien dicta mi conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos. Hace ya tiempo que el cielo estrellado que dejaba a Kant anhelante nos ha entregado sus secretos. Y la ley moral duda de sí misma.

En tanto que hombre, me comprometo a afrontar el riesgo de la aniquilación para que dos o tres verdades arrojen sobre el mundo su claridad esencial.

[…]

No hay una misión negra; no hay un fardo blanco.

[…]

No quiero ser la víctima de la Trampa de un mundo negro.

Mi vida no se consagrará a hacer el balance de los valores negros.

No hay mundo blanco, no hay ética blanca, no hay superior inteligencia blanca.

Hay del cabo al rabo del mundo hombres que buscan.

[…]

Soy solidario del Ser en la medida en que lo rebaso.

[…]

No soy esclavo de la esclavitud que deshumanizó a mis padres.

[…]

Yo, hombre de color, solo quiero una cosa: que jamás el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre la esclavización del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, donde esté.

El negro no es. No más que el blanco.

Los dos tienen que apartarse de las voces inhumanas que fueron las de sus antepasados respectivos a fin de que nazca una auténtica comunicación. Antes de empeñarse en la voz positiva, la libertad tiene que empeñarse en un esfuerzo de desalienación. Al comienzo de su existencia, un hombre está siempre congestionado, ahogado en la contingencia. La desgracia del hombre es haber sido niño.

Los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano mediante un esfuerzo de reasunción de sí, y de desprendimiento voluntario, y de tensión permanente de su libertad.

¿Superioridad? ¿Inferioridad?

¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?

¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del Tú?

Al final de esta obra quisiera que los demás sintiesen como yo la dimensión abierta de toda conciencia.

Mi última oración:

¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interrogue!

RACISMO Y CULTURA*

La reflexión sobre el valor normativo de ciertas culturas decretado unilateralmente merece retener la atención. Una de las paradojas rápidamente descubierta es el *choc* en recompensa de definiciones egocentristas, sociocentristas.

Se ha afirmado en un comienzo la existencia de grupos humanos sin cultura; después, de culturas jerarquizadas; finalmente, la noción de relatividad cultural.

De la negación global al reconocimiento singular y específico. Precisamente debemos trazar esta historia despedazada y sangrante al nivel de la antropología cultural.

Existen, podríamos decir, ciertas constelaciones de instituciones, vividas por hombres determinados, en el marco de zonas geográficas precisas que, en un momento dado, han sufrido el asalto, directo

---

* Texto de la intervención de Frantz Fanon en el *Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros*, desarrollado en París en septiembre de 1956. Inicialmente fue publicada en un número especial de la revista *Presence Africaine*, (junio-noviembre de 1956). Tomada de *Por la revolución africana. Escritos políticos*, publicado en México por el Fondo de Cultura Económica (1965), con traducción de Demetrio Aguilera Malta. La reproducción de estos fragmentos y los que siguen de la obra de Frantz Fanon, se realizan con derecho de reproducción no exclusivo, otorgado por Éditions La Découverte para esta edición. © La Découverte.

y brutal de esquemas culturales diferentes. El desarrollo técnico, generalmente alto, del grupo social así aparecido lo autoriza a instalar una dominación organizada. El empeño de la deculturación se encuentra con que es el negativo de un trabajo de servidumbre económica, hasta biológica, más gigantesco.

La doctrina de la jerarquía cultural no es, pues, más que una modalidad de la jerarquización sistematizada, proseguida de manera implacable.

La teoría moderna de la ausencia de integración cortical de los pueblos coloniales es su vertiente anátomo-fisiológica. La aparición del racismo no es fundamentalmente determinante. El racismo no es un todo sino el elemento más visible, más Cotidiano –para decirlo de una vez–, en ciertos momentos, más grosero de una estructura dada.

Estudiar los rendimientos del racismo y de la cultura es plantearse la cuestión de su acción recíproca. Si la cultura es el conjunto de comportamientos motores y mentales nacido del encuentro del hombre con la naturaleza y con su semejante, se debe decir que el racismo es verdaderamente un elemento cultural. Hay pues culturas con racismo y culturas sin racismo.

Sin embargo, este elemento cultural preciso no está enquistado. El racismo no ha podido esclerosarse. Le ha sido preciso renovarse, matizarse, cambiar de fisonomía. Le ha sido preciso experimentar la suerte del conjunto cultural que lo informaba.

El racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendía encontrar en lo biológico, ya que las Escrituras se habían revelado insuficientes, la base material de la doctrina. Sería fastidioso recordar los esfuerzos emprendidos entonces: forma comparada del cráneo, cantidad y configuración de los surcos del encéfalo, características de las capas celulares de la corteza, dimensiones de las vértebras, aspecto microscópico de la epidermis, etcétera.

El primitivismo intelectual y emocional aparecía como tina consecuencia banal, un reconocimiento de existencia.

Tales afirmaciones, brutales y masivas, ceden lugar a una argumentación más elegante. Aquí y allá, sin embargo, salen a la luz algunos resurgimientos. Así, la "labilidad emocional del negro", "la integración subcortical del árabe", "la culpabilidad casi genérica del judío" son ideas que se encuentran en algunos escritores contemporáneos La monografía de J. Carothers, por ejemplo, auspiciada por la Organización Mundial de la Salud (OMS), se sitúa a partir de "argumentos científicos" de una lobotomía fisiológica del negro de África.

Estas posiciones sectarias tienden, en todo caso, a desaparecer. Este racismo que se quiere racional, individual, determinado, geno-

típico y fenotípico, se transforma en racismo cultural. El objeto del racismo deja de ser el hombre particular y sí una cierta manera de existir. En el extremo, se habla de mensaje, de estilo cultural. Los "valores occidentales" reasumen singularmente la ya célebre llamada a la lucha de la "cruz contra la media luna".

Cierto que la ecuación morfológica no ha desaparecido totalmente, pero los hechos de los últimos treinta años han sacudido las convicciones más encasquilladas, trastornado el tablero de juego, reestructurado un gran número de relaciones. El recuerdo del nazismo, la común miseria de hombres diferentes, la servidumbre común de grupos sociales importantes, la aparición de "colonias europeas", es decir, la institución de un régimen colonial en pleno territorio de Europa, la adquisición de conciencia de los trabajadores de los países colonizadores y racistas, la evolución de las técnicas, todo esto ha modificado profundamente el aspecto del problema.

Es necesario buscar, al nivel de la cultura, las consecuencias de ese racismo.

El racismo, lo hemos visto, no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistematizada de un pueblo. ¿Cómo se comporta un pueblo que oprime? Aquí volvemos a encontrar algunas constantes.

Asistimos a la destrucción de los valores culturales, de las modalidades de existencia. La lengua, el vestido, las técnicas son desvalorizadas. ¿Cómo llevan cuenta de esta constante? Los psicólogos que tienen tendencia a explicarlo todo por movimientos del alma, pretenden encontrar este comportamiento al nivel de los contactos entre particulares: crítica de un sombrero original, de una manera de hablar, de caminar…

Parecidas tentativas ignoran voluntariamente el carácter incomparable de la situación colonial. En realidad, las naciones que emprenden una guerra colonial no se preocupan de confrontar culturas. La guerra es un negocio comercial gigantesco y toda perspectiva debe ser relacionada a este criterio. La servidumbre, en el sentido más riguroso, de la población autóctona es su primera necesidad.

Por esto se deben modificar sus sistemas de referencia. La expropiación, el despojo, la razia, el asesinato como objetivo se duplican en un saqueo de los esquemas culturales o, por lo menos, son condicionadas a este saqueo. El panorama cultural es desgajado, los valores burlados, borrados, vaciados.

Las líneas de fuerza se desploman, no ordenan más. Frente a una nueva unión, impuesta, no propuesta sino afirmada, pesan con todo su peso los cañones y los sables.

Sin embargo, el entronizamiento del régimen colonial no entraña la muerte de la cultura autóctona. Por el contrario, de la observación histórica resulta que el fin buscado es más una continua agonía que una desaparición total de la cultura preexistente. Esta cultura, otrora viva y abierta hacia el futuro, se cierra, congelada en el estatuto colonial, puesta en la picota de la opresión. A la vez presente y momificada, da testimonio contra sus miembros. Los define, en efecto, sin apelación. La momificación cultural entraña una momificación del pensamiento individual. La apatía tan universalmente señalada de los pueblos coloniales no es más que la consecuencia lógica de esta operación. El cargo de inercia que se dirige constantemente al "indígena" es el colmo de la mala fe. Como si le fuera posible a un hombre evolucionar en otra forma que en el marco de una cultura que lo reconozca y que él decide asumir.

Asistimos a la aparición de organismos arcaicos, inertes, que funcionan bajo la vigilancia del opresor y calcados caricaturescamente de instituciones otrora fecundas…

Estos organismos traducen aparentemente el respeto de la tradición, de las especificaciones culturales, de la personalidad del pueblo oprimido. Este pseudorespeto se identifica de hecho con el menosprecio más consecuente, con el sadismo más elaborado. La característica de una cultura es ser abierta, recorrida por líneas de fuerza espontáneas, generosas, fecundas. La instalación de "hombres seguros" encargados de ejecutar ciertas proezas es una mistificación que no engaña a nadie. Así, los *djeinaas* de los *kabilas* nombrados por la autoridad francesa no son reconocidos por los autóctonos. Son duplicados por otro *djemaa* elegido democráticamente. Y naturalmente el segundo dicta, en gran parte, la conducta de los primeros.

La constante afirmación de "respetar la cultura de las poblaciones autóctonas" no significa, pues, considerar los valores aportados por la cultura, encamados por los hombres. Bien pronto se advierte en este propósito una voluntad de objetivar, de encasillar, de aprisionar, de enquistar. Frases tales como "yo los conozco", "ellos son así", traducen esta objetivación máxima alcanzada. Así, también conozco los gestos, los pensamientos que definen a sus hombres.

El exotismo es una de las formas de esta simplificación. Por consiguiente, no puede existir ninguna confrontación cultural. Por una parte, hay una cultura a la que se le reconocen cualidades de dinamismo, de expansión, de profundidad. Una cultura en movimiento, en perpetua renovación. Frente a ella se encuentran características, curiosidades, cosas, jamás una estructura.

Así, en una primera fase, el ocupante instala su dominio, afirma masivamente su superioridad. El grupo social, sujeto militar y económicamente, es deshumanizado según un método polidimensional.

Explotación, torturas, razias, racismo, liquidaciones colectivas, opresión racional, se relevan en diferentes niveles para hacer del autóctono, literalmente, un objeto entre las manos de la nación ocupante.

Este hombre objeto, sin medios de existencia, sin razón de ser, es quebrantado en lo más íntimo de su sustancia. El deseo de vivir, de continuar, se hace más y más indeciso, más y más fantasmal. En este estado de cosas aparece el famoso complejo de culpabilidad. Wright nos da una descripción muy detallada en sus primeras novelas.

Sin embargo, progresivamente, la evolución de las técnicas de producción, la industrialización, por otra parte limitada, de los países sojuzgados, la existencia más y más necesaria de colaboradores, imponen al ocupante una nueva actitud. La complejidad de los medios de producción, la evolución de las relaciones económicas que entrañan, de buen o mal grado, la de las ideologías, desequilibran el sistema. El racismo vulgar en su forma biológica corresponde al período de explotación brutal de los brazos y las piernas del hombre. La perfección de los medios de producción provoca fatalmente el camuflaje de las técnicas de explotación del hombre y, por consiguiente, de las formas del racismo.

Desde luego, no es en la persistencia de una evolución de los espíritus donde el racismo pierde su virulencia. Ninguna revolución interior explica esta obligación del racismo de matizarse, de evolucionar. En todas partes los hombres se liberan atropellando el letargo al que la opresión y el racismo los habían condenado.

En pleno corazón de las “naciones civilizadoras” los trabajadores descubren, finalmente, que la explotación del hombre, base de un sistema, presenta diversos aspectos. En este estadio el racismo no osa salir sin afeites. Se impugna. El racista, en un número más y más grande de circunstancias, se oculta. Él, que pretendía “sentirlas”, “adivinarlas”, se encuentra enfrentado, observado, juzgado. El proyecto del racista es entonces un proyecto frecuentado por la mala conciencia. La salvación no le puede venir más que de una Unión pasional como la que se encuentra en ciertas psicosis. Y el haber precisado la semiología de estos delirios pasionales no es uno de los menores méritos del profesor Baruk.

El racismo nunca es un elemento agregado, descubierto al azar de una investigación en el seno de los elementos culturales de un grupo. La constelación social, el conjunto cultural son profundamente transformados por la existencia del racismo.

Se dice comúnmente que el racismo es una llaga de la humanidad. Pero es necesario no satisfacerse con tal frase. Es necesario buscar incansablemente las repercusiones del racismo en todos los niveles de la sociabilidad. La importancia del problema racista en la

literatura norteamericana contemporánea es significativa. El negro en el cine, el negro y el folklore, el judío y las historias para niños, el judío en la taberna, son temas inagotables.

El racismo, para retoñar en Norteamérica, atormenta *y* vicia la cultura norteamericana. Y esta gangrena dialéctica es exacerbada por la toma de conciencia y la voluntad de lucha de millones de negros y de judíos amenazados por el racismo.

Esta fase pasional, irracional, sin justificación, presenta para su examen un aspecto espantoso. La circulación de grupos, la liberación, en ciertas partes del mundo, de hombres anteriormente inferiorizados, vuelven más y más precario el equilibrio. En forma bastante inesperada, el grupo racista denuncia la aparición de un racismo entre los hombres oprimidos. El "primitivismo intelectual" del período de explotación deja lugar al "fanatismo medieval, verdaderamente prehistórico" del período de liberación.

En un momento determinado se pudo creer en la desaparición del racismo. Esta impresión eufórica, irreal, era simplemente consecuencia de la evolución de las formas de explotación. Los psicólogos hablan entonces de un prejuicio vuelto inconsciente. La verdad es que el rigor del sistema vuelve superflua la afirmación cotidiana de una superioridad. La necesidad de hacer un llamado a grados diversos de adhesión, a la colaboración del autóctono, cambia las relaciones en un sentido menos brutal, más matizado, más "cultivado". Por otra parte, no es raro ver aparecer en ese estadio una ideología "democrática y humana". La empresa comercial de servidumbre, de destrucción cultural cede el paso, progresivamente, a una mistificación verbal.

El interés de esta evolución está en que el racismo es tomado como tema de meditación, a veces aun como técnica publicitaria.

Así es como el *blues* "lamento de esclavos negros" es presentado a la admiración de los opresores. Es un poco de opresión estilizada que retorna al explotador y al racista. Sin opresión y sin racismo no hay *blues*. El fin del racismo tocará a muertos la gran música negra.

Como diría el demasiado celebre Toynbee, el *blues* es una respuesta del esclavo al reto de la opresión.

En la actualidad, todavía, para muchos hombres, aun para los de color, la música de Armstrong no tiene verdadero sentido más que en esta perspectiva.

El racismo infla y desfigura el aspecto de la cultura que lo practica. La literatura, las artes plásticas, las canciones para modistillas, los proverbios las costumbres, las pautas, va sea que se propongan seguir el proceso o vulgarizarlo, restituyen el racismo. Es decir, un grupo social, un país, una civilización, no pueden ser racistas inconscientemente.

Lo afirmamos una vez más, el racismo no es un descubrimiento accidental. No es un elemento oculto, disimulado. No exige esfuerzos sobrehumanos para evidenciarlo.

El racismo salta a la vista porque está, precisamente, en un conjunto característico: el de la explotación desvergonzada de un grupo de hombres por otro que ha llegado a un estadio de desarrollo técnico superior. Debido a esto la opresión militar y económica precede la mayor parte del tiempo, hace posible, legitima, al racismo.

Debe ser abandonado el hábito de considerar al racismo como una disposición del espíritu, como una tara psicológica.

Pero el hombre arrinconado por este racismo, el grupo social sometido, explotado, de sustancializado, ¿cómo se comportan? ¿Cuáles son sus mecanismos de defensa?

¿Qué actitudes descubrimos aquí?

En una primera fase se ha visto al ocupante legitimar su dominación con argumentos científicos y a la "raza inferior" negarse como raza. Ya que ninguna otra solución le es permitida, el grupo social racializado ensaya imitar al opresor y a través de ello desracializarse. La "raza inferior" se niega como raza diferente. Comparte con la "raza superior" las convicciones, doctrinas y otros considerándoos que le conciernen.

Al asistir a la liquidación de sus sistemas de referencia en el derrumbe de sus esquemas culturales, no le queda al autóctono más que reconocer con el ocupante que "Dios no está de su lado". El opresor, por el carácter global y tremendo de su autoridad, llega a imponer al autóctono nuevas maneras de ver, singularmente un juicio peyorativo en cuanto a sus formas originales de existir.

Este acontecimiento llamado comúnmente enajenación es desde luego muy importante. Se le encuentra en los textos oficiales bajo el nombre de asimilación.

Pero nunca se logra totalmente esta enajenación. Sea porque el opresor cuantitativa y cualitativamente limita la evolución, ciertos fenómenos imprevistos, heteróclitos, hacen su aparición.

El grupo inferiorizado había admitido, siendo implacable la fuerza del razonamiento, que su desventura procedía directamente de esas características raciales y culturales.

Culpabilidad e inferioridad son las consecuencias habituales de esta dialéctica.[1] El oprimido intenta, entonces, escapar, por una parte,

---

1 Un fenómeno poco estudiado aparece alguna vez en este estadio. Intelectuales, investigadores, del grupo dominante, estudian "científicamente" la sociedad dominada, su estética, su universo ético.
En las universidades, los raros intelectuales colonizados ven revelado su sistema cultural. Llega un momento en que hasta los sabios de los países colonizadores se entu-

proclamando su adhesión total e incondicional a los nuevos modelos culturales, por otra parte, pronunciando una condenación irreversible de su estilo cultural propio.

Sin embargo, la necesidad del opresor, en un momento dado, de disimular las formas de explotación, no entraña su desaparición. Las relaciones económicas más elaboradas, menos groseras, exigen un revestimiento cotidiano, pero la enajenación a este nivel sigue siendo espantosa.

Habiendo juzgado, condenado, abandonado sus formas culturales, su lengua, su alimentación, sus costumbres sexuales, su manera de sentarse, de descansar, de reír, de divertirse, el oprimido, con la energía y la tenacidad del náufrago, *se arroja* sobre la cultura impuesta.

Al desarrollar sus conocimientos técnicos con el contacto con máquinas más y más perfeccionadas, al entrar en el circuito dinámico de la producción industrial, al encontrar hombres de regiones alejadas en el marco de la concentración de capitales y de lugares de trabajo, al descubrir la cadena, el equipo, el "tiempo" de producción, es decir, el rendimiento por hora, el oprimido da valor de escándalo a la actitud para con él del racismo y del menosprecio.

A este nivel se convierte el racismo en una historia de personas. "Hay algunos racistas incorregibles pero reconoced que en conjunto la gente los ama".

Con el tiempo, todo esto desaparecerá.

Este país es el menos racista.

Existe en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) una comisión encargada de luchar contra el racismo.

Películas cinematográficas sobre el racismo, poemas sobre el racismo, mensajes sobre el racismo…

Las condenaciones espectaculares e inútiles del racismo. La realidad es que un país colonial es un país racista.

Si en Inglaterra, en Bélgica o eh Francia, a despecho de los principios democráticos afirmados por estas naciones, hay aún racistas, son estos racistas los que, contra el conjunto del país, tienen razón.

Lógicamente no es posible someter a la servidumbre a los hombres sin inferiorizarlos parte por parte. Y el racismo no es más que la explicación emocional, afectiva, algunas veces intelectual, de esta inferiorización.

El racista, pues, es normal en una cultura con racismo. La adecuación de las relaciones económicas y de la ideología que comportan

---

siasman por este o por aquel rasgo específico. Los conceptos de pureza, ingenuidad, inocencia, aparecen. Aquí debe redoblarse la vigilancia del intelectual indígena.

son perfectas. Es verdad que la idea que nos formamos del hombre nunca depende totalmente de las relaciones económicas, es decir, no olvidemos que las relaciones existen histórica y geográficamente entre los hombres y los grupos. Cada vez más miembros pertenecientes a sociedades racistas toman posición. Ponen su vida al servicio de un mundo en el cual el racismo sería imposible. Pero este retroceso, esta abstracción, este compromiso solemne no están al alcance de todos. No se puede exigir sin menoscabo que un hombre esté contra los “prejuicios de su grupo”.

Así pues, digámoslo nuevamente, todo grupo colonialista es racista. A la vez “aculturado” y deculturado, el oprimido sigue obstinándose contra el racismo. Encuentra ilógica esta secuela e inexplicable cuanto le ha ocurrido, sin motivo, inexacto. Sus conocimientos, la apropiación de técnicas precisas y complicadas –algunas veces su superioridad intelectual consiguió la atención de un gran número de racistas– lo llevaron a calificar el mundo racista de pasional. Se apercibe que la atmósfera racista impregna todos los elementos de la vida social. El sentimiento de una injusticia agobiante es entonces muy vivo. Olvidando el racismo- consecuencia se encarniza con el racismo-causa. Se emprenden campañas de desintoxicación. Se hace un llamado al sentido de lo humano, al amor, al respeto de los valores supremos…

De hecho, el racismo obedece a una lógica sin falle. Un país que vive saca su sustancia de la explotación de pueblos diferentes, inferioriza a esos pueblos. El racismo aplicado a estos pueblos es normal.

El racismo no es, pues, una constante del espíritu humano.

Es, nosotros lo hemos visto, una disposición inscrita en un sistema determinado. Y el racismo judío no es diferente del racismo negro. Una sociedad es racista, o no lo es. No existen grados de racismo.

No es necesario decir que tal país es racista pero que en él no se realizan linchamientos ni existen campos de exterminio. La verdad es que todo esto y algo más existe en el horizonte. Estas virtualidades, estas fuerzas latentes circulan dinámicas, valuadas en la vida de las relaciones psicoafectivas, económicas…

Al descubrir la inutilidad de su enajenación, la profundización de su despojo, el inferiorizado, después de esta fase de culturación, de extrañamiento, encuentra sus posiciones originales.

El inferiorizado se ata con pasión a esta cultura abandonada, separada, rechazada, menospreciada. Existe una muy clara promesa ilusoria que aparenta psicológicamente el deseo de hacerse perdonar.

Pero detrás de este análisis simplificante hay en el inferiorizado la intuición de una verdad espontáneamente aparecida. Esta historia psicológica desemboca en la Historia y en la Verdad.

Al encontrar un estilo antes desvalorizado, el inferiorizado asiste a una cultura de la cultura. Tal caricatura de la existencia cultural significaría, si fuera necesario, que la cultura se viva, pero que no se fraccione. No se puede estudiar una parte y pretender que se conoce el todo.

Mientras tanto, el oprimido se extasía con cada redescubrimiento. El maravillarse es permanente. Antaño emigrado de su cultura, el autóctono la explora hoy con arrebato. Se trata, pues, de esponsales continuos. El antiguo inferiorizado está en estado de gracia.

Pero no se sufre impunemente una dominación. La cultura del pueblo sometido esta esclerosada, agonizante. No le circula ninguna vida. Más precisamente, la única vida existente está disimulada. La población que normalmente asume aquí y allá algunos trozos de vida que mantienen significativas dinámicas en las instituciones, es una población anónima. En el régimen colonial son, los tradicionalistas.

El antiguo emigrado, por la súbita ambigüedad de su comportamiento, introduce el escándalo. Al anonimato del tradicionalista opone un exhibicionismo vehemente y agresivo.

Estado de gracia y agresividad son dos constantes que volvemos a encontrar en este estadio. La agresividad era el mecanismo pasional que permitía escapar a la mordedura de la paradoja.

Puesto que el antiguo emigrado posee técnicas precisas y su nivel de acción se sitúa en el marco de relaciones ya complejas, estos encuentros revisten un aspecto irracional. Existe un foso, una separación entre el desarrollo intelectual, la apropiación técnica, las modalidades de pensamiento y de lógica, altamente diferenciados, y una base emocional “simple”, “pura”, etcétera.

Reencontrando la tradición, la que vive como mecanismo de defensa, como símbolo de pureza, como salvación, el deculturado deja la impresión de que la mediación se venga sustancializándose. Este reflujo de posiciones arcaicas sin relación con el desarrollo técnico es paradójico. Las instituciones valorizadas de este modo no corresponden a los métodos elaborados de acción ya adquiridos.

La cultura encasquillada, vegetativa, a partir de la dominación extranjera, es revalorizada. No es nuevamente pensada, tomada otra vez, hecha dinámica en su interior. Es gritada. Y esta revalorización súbita, no estructurada, verbal, recobra actitudes paradójicas.

En ese momento se hace mención del carácter incorregible del inferiorizado. Los médicos árabes duermen en tierra, escupen sin importarles dónde, etcétera.

Los intelectuales negros consultan al brujo antes de tomar cualquier decisión, etcétera.

Los intelectuales "colaboradores" tratan de justificar su nueva actitud. Las costumbres, tradiciones, creencias, antaño negadas y pasadas en silencio, ahora son violentamente valorizadas y afirmadas.

La tradición ya no es ironizada por el grupo. El grupo no huye más. Se reencuentra el sentido del pasado, el culto de los antepasados.

El pasado, de aquí en adelante una constelación de valores, se identifica con la Verdad.

Este redescubrimiento, esta valorización absoluta de un modo de ser casi irreal, objetivamente indefendible, reviste una importancia subjetiva incomparable. Al salir de aquellos esponsales apasionados, el autóctono habrá decidido, con "conocimiento de causa", luchar contra todas las formas de explotación y de enajenación del hombre. Por el contrario, el ocupante durante esta época multiplica las llamadas a la asimilación y a la integración, a la comunidad.

El encuentro cuerpo a cuerpo del indígena con su cultura es una operación demasiado solemne, demasiado abrupta, para tolerar cualquier falla. Ningún neologismo puede enmascarar la nueva evidencia: el sumergirse en la inmensidad del pasado es condición y fuente de la libertad.

El fin lógico de esta voluntad de lucha es la liberación total del territorio nacional. Con el propósito de realizar esta liberación, el inferiorizado pone en juego todos sus recursos, todas sus adquisiciones, las viejas y las nuevas, las suyas y las del ocupante.

La lucha es total de golpe, absoluta. Pero, entonces, casi no se ve aparecer el racismo.

En el momento de imponer su dominación, para justificar la esclavitud, el opresor había apelado a argumentaciones científicas. Aquí no hay nada semejante.

Un pueblo que emprende una lucha de liberación, rara vez legitima el racismo. Ni en el curso de períodos agudos de lucha armada de insurrección, se asiste a la toma en masa de justificaciones biológicas.

La lucha del inferiorizado se sitúa en un nivel indudablemente más humano. Las perspectivas son radicalmente nuevas. Es, la oposición clásica, desde ese momento, de las luchas de conquista y de liberación.

En el curso de la lucha, la nación dominadora trata de renovar argumentos racistas, pero la elaboración del racismo se hace más y más ineficaz. Se habla de fanatismo, de actitudes primitivas ante la muerte, pero una vez más el mecanismo ya socavado no responde. Los antiguos inmóviles, las debilidades constitucionales, los miedosos, los inferiorizados de siempre se apuntalan y se levantan erizados.

El ocupante no comprende.

El fin del racismo comienza con una repentina incomprensión.

La cultura espasmódica y rígida del ocupante, liberada, se abre al fin a la cultura del pueblo vuelto realmente fraterno. Las dos culturas pueden confrontarse, enriquecerse.

En conclusión, la universalidad reside en esta decisión de darse cuenta del relativismo recíproco de las culturas diferentes una vez que se ha excluido irreversiblemente el estatuto colonial.

CARTA A UN FRANCÉS*

Cuando me has manifestado tu deseo de abandonar Argelia, mi amistad se ha hecho súbitamente silenciosa. Ciertas imágenes surgidas, tenaces y decisivas estaban en el umbral de mi memoria.

Te miraba y tu mujer estaba a tu lado.

Te vas a Francia ya… Nuevos rostros rondarán en torno a ti, muy lejos de este país donde desde hace algunos días las cosas decididamente no van bien.

Tú me has dicho: La atmósfera se deteriora, es necesario que me vaya. Tu decisión, sin ser irrevocable por haberla ya expresado, tomaba forma progresivamente.

¡Este país inexplicablemente erizado! Los caminos han dejado de ser seguros. Los campos de trigo se han transformado en braseros. Los árabes se hacen perversos.

Se habla. Se habla.

Las mujeres serán violadas Los testículos serán cortados y clavados entre los dientes.

---

* *Lettre à un Français*, fue una carta escrita por Frantz Fanon a finales de 1956 que testimonia el período de guerra de liberación nacional en Argelia. Fue inédita hasta su publicación en *Por la revolución africana. Escritos políticos* (1965: 53-57). © La Découverte.

¡Acuérdense de Sétif! ¿Queréis otro Sétif?

Ellos lo tendrán, pero no nosotros.

Tú me has dicho todo esto riendo.

Pero tu mujer no reía.

Y he mirado tras de tu risa.

He visto tu esencial ignorancia de las cosas de este país.

Cosas que yo te explicaré.

Quizá partirás, pero dime, cuando se te pregunte:

"¿Qué pasa en Argelia?" ¿Qué responderás?

Cuando tus hermanos te pregunten: "¿Qué ha sucedido en Argelia?" ¿Qué les responderás?

Más concretamente, cuando se quiera comprender por qué has dejado este país, ¿cómo harás para apagar esta vergüenza que ya arrastras?

Esta vergüenza de no haber comprendido, de no haber querido comprender lo que pasaba a tu alrededor todos los días.

Durante ocho años estuviste en este país.

¡Y ni un pedazo de esta enorme herida que te había estorbado!

¡Y ni un pedazo de esta enorme herida que te había obligado!

De descubrirte semejante al fin.

Inquieto por el hombre, pero singularmente no por el árabe.

Preocupado, angustiado, atenazado.

Pero en pleno campo, tu inmersión en el mismo cieno, en la misma lepra.

Porque no hay un europeo que no se revuelva, que no se indigne, que no se alarme de todo, salvo de lo que se le hace al árabe.

Árabes desapercibidos.

Árabes ignorados.

Árabes sometidos al silencio.

Árabes sutilizados, disimulados.

Árabes negados cotidianamente, transformados en decoración sahariana. Y tú te has mezclado con aquéllos:

Que jamás han estrechado la mano de un árabe.

Jamás han bebido café.

Jamás han hablado del tiempo pasado junto a un árabe.

A ambos lados de ti los árabes.

Alejados los árabes.

Arrojados sin esfuerzo los árabes.

Confinados los árabes.

Ciudad indígena destruida.

Ciudad dc indígenas dormidos.

Nunca les ocurre nada a los árabes.

Toda esta lepra sobre tu cuerpo.

Tú partirás. Pero todas estas preguntas, estas preguntas sin respuesta… El conjugado silencio de 800 mil franceses, este silencio ignorante, este silencio inocente.

Y 9 millones de hombres bajo este sudario de silencio.

Yo te ofrezco este expediente, a fin de que ninguno muera, ni los muertos de ayer, ni los resucitados de hoy.

Quiero que mi voz sea brutal, no la quiero bella, ni la quiero pura, no la quiero de todas dimensiones.

La quiero desgarrada de parte a parte, no quiero que se divierta, ya que, en fin, hablo del hombre y de su repulsa, de la pudrición cotidiana del hombre, de su espantosa renuncia.

Quiero que tú expliques.

Que, por ejemplo, yo digo: existe una crisis de escolarización en Argelia, para que tú pienses: es una falla que se debe remediar.

Que yo digo: de cada trescientos árabes solo existe uno que puede firmar con su nombre, para que tú pienses: es triste, es necesario que esto termine.

Escucha más, todavía:

Una directora de escuela se quejaba ante mí, se quejaba de estar obligada cada año a admitir en su escuela a nuevos pequeños árabes.

Una directora de escuela que se quejaba de que, una vez todos los europeos inscritos, se veía obligada a escolarizar a algunos pequeños árabes.

El analfabetismo de estos pequeños mocosos que aumenta en la misma medida de nuestro silencio.

Instruir a los árabes, pero vosotros no pensáis en ello.

Queréis pues complicarnos la vida.

Ellos están bien como están.

Mientras menos comprendan, mejor les va.

Y dónde adquirir créditos.

Esto les va a costar los dos ojos de la cara.

Por otra parte, ellos no piden tanto.

Una encuesta hecha a los caídos muestra que el árabe no reclama escuelas.

Millones de pequeños limpiabotas. Millones de "un mozo señora".

Millones de dame un pedazo de pan. Millones de analfabetos. "Ya que no sabes firmar, no firmes. Nosotros firmamos".

Millones de impresiones digitales en los procesos verbales que llevan a prisión.

En las actas del señor Cadí.

En los enrolamientos de los regimientos de fusileros argelinos.

Millones de *fellah* explotados, engañados, robados.

Fellah atrapados a las cuatro de la madrugada.

Abandonados a las ocho de la noche

De sol a luna.

Fellah ahitos de agua, ahitos de hojas, ahitos de viejas galletas que deben durar todo el mes.

Fellah inmóvil y tus brazos se agitan y tu espalda esta encorvada pero tu vida detenida.

Los coches pasan y no os movéis. Os pasarían sobre el vientre y no os moveríais.

Árabes en los caminos.

Bastones pasados por el asa de la canasta.

Canasta vacía, esperanza vacía, toda esta muerte del *fellah*.

Doscientos cincuenta francos por día.

Fellah sin tierra.

Fellah sin razón.

Si no estáis contentos no tenéis más que partir. Los muchachos llenan la choza. Las mujeres llenas en las chozas.

Fellah secado.

Sin sueño.

Seis veces doscientos cincuenta francos por día.

Y nada aquí os pertenece.

Son gentiles con vosotros, ¿de qué os quejáis?

Sin nosotros, ¿qué haríais? ¡Ah! ¿Sería lindo este país si nosotros nos fuéramos?

Transformado en pantano después de poco tiempo, ¡sí!

Veinticuatro veces doscientos cincuenta francos diariamente.

Trabaja, *fellah*. En tu sangre el cansancio prosternado de toda una vida.

Seis mil francos por mes.

En tu rostro la desesperación.

En tu vientre la resignación…

Qué importa, *fellah*, si este país es bello.

CARTA DE RENUNCIA ENVIADA AL MINISTRO RESIDENTE*

El doctor Frantz Fanon,
Médico de los Hospitales Psiquiátricos,
Médico-jefe de servicio en el Hospital de Psiquiatría
de Blida-Joinville, al señor Ministro Residente
Gobernador General de Argelia
Argel

Señor Ministro:

De acuerdo con mi solicitud y por decreto de fecha 22 de octubre de 1953, el señor Ministro de Salud pública y de Población quiso ponerme a disposición der señor Gobernador General de Argelia para ser destinado a un Hospital Psiquiátrico de Argelia.

Instalado en el Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville el 23 de noviembre de 1953, ejerzo desde esta fecha las funciones de Médico-jefe de servicio.

Aunque las condiciones objetivas de la práctica psiquiátrica en Argelia fuesen ya un desafío a la sensatez, me habría parecido que deberían emprenderse los esfuerzos necesarios para volver menos vicioso un sistema cuyas bases doctrinales se oponen cotidianamente a una auténtica perspectiva humana.

Durante cerca de tres años me he puesto totalmente al servicio de este país y de los hombres que lo habitan. No he escatimado mis

---

* Carta de Frantz Fanon, enviada al Ministro Residente en Argelia Robert Lacoste, máxima autoridad francesa en este país, a su regreso del Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en París en la Universidad de la Sorbona en septiembre de 1956. Debido a ella fue expulsado de Argelia. Tomado de *Por la revolución africana. Escritos políticos* (1965: 58-61). © La Découverte.

esfuerzos ni mi entusiasmo. Ni una parte de mi acción que no hubiese exigido como, horizonte el surgimiento, unánimemente deseado, de un mundo válido.

Pero, ¿qué son el entusiasmo y la preocupación del hombre si diariamente la realidad esta tejida de mentiras, de infamias y de menosprecio del hombre?

¿Qué son las intenciones si su encarnación se ha vuelto imposible por la indigencia del corazón, la esterilidad del espíritu, el odio a los autóctonos de este país?

La Locura es uno de los medios que tiene el hombre de perder su libertad. Y yo puedo afirmar que, colocado en esta intersección, he medido con terror la amplitud de la enajenación en los habitantes de este país.

Si la psiquiatría es la técnica médica que se propone permitir al hombre no ser un extraño en su medio, debo afirmar que el árabe, enajenado permanente en su país, vive en un estado de despersonalización absoluta.

¿El Estatuto de Argelia? Una deshumanización sistemática.

De donde, era una apuesta absurda, a base de continuos gastos, querer hacer existir ciertos valores cuando, el derecho nulo, la desigualdad, la muerte multicotidiana del hombre se habían erigido en principios legislativos.

La estructura social existente en Argelia se oponía a toda tentativa de volver a colocar al individuo en su lugar.

Señor Ministro, llega el momento en que la tenacidad se torna perseverancia mórbida. La esperanza, entonces, no es más la puerta abierta al porvenir sino al mantenimiento ilógico de una actitud subjetiva en ruptura organizada con la realidad.

Señor Ministro, los acontecimientos actuales que ensangrientan Argelia no constituyen un escándalo a los ojos del observador. No es ni un accidente ni una descompostura del mecanismo.

Los acontecimientos de Argelia son la lógica, consecuencia de una tentativa abortada de embrutecer a un pueblo.

No es imprescindible ser psicólogo para adivinar bajo la aparente sencillez del argelino, tras su humildad despojada, una exigencia fundamental de dignidad. Y de nada sirve, cuando se trata de manifestaciones no simplificables, apelar a un cierto civismo.

La función de una estructura social es poner en su lugar a las instituciones, atravesadas por la inquietud del hombre. Una sociedad que lleva a sus miembros a soluciones de desesperación .es una, sociedad no viable, una sociedad que debe ser reemplazada.

El deber del ciudadano es decirlo. Ninguna moral profesional, ninguna solidaridad de clase, ningún deseo de lavar la ropa en casa

prevalece aquí. Ninguna mistificación pseudonacional obtiene gracia ante la exigencia del pensamiento.

Señor Ministro, la decisión de sancionar a los huelguistas del 5 de julio de 1956 es una medida que, literalmente, me parece irracional.

O los huelguistas han sido aterrorizados al igual que sus familias y en ese caso es necesario comprender su actitud, juzgarla normal, teniendo en cuenta la atmósfera en que los hechos se han producido.

O su abstención traducía una corriente de opinión unánime, una convicción firme, en cuyo caso toda actitud sancionadora resultaba superflua, gratuita, inoperante.

En verdad, debo decir que no me ha parecido que sea el miedo el rasgo característico de los huelguistas. Antes bien, había el deseo ineludible de provocar, en la calma y el silencio, una nueva era de paz y dignidad.

El trabajador de la ciudad debe colaborar en la manifestación social. Pero es necesario que esté convencido de la excelencia de esta sociedad vivida. Llega el momento en que el silencio se convierte en mentira.

Las intenciones dueñas de la existencia personal se acomodan mal a los golpes permanentes a los valores más vulgares.

Desde hace largos meses mi conciencia es el campo de debates imperdonables. Y su conclusión es la voluntad de no desesperar del hombre, es decir, de mí mismo.

Mi decisión es no asumir una responsabilidad al costo que sea, bajo el engañoso pretexto de que no hay otra cosa que hacer.

Por todas estas razones, tengo el honor, Señor Ministro, de pediros que aceptéis mi renuncia y de poner fin a mi misión en Argelia, con los sentimientos de mi distinguida consideración.

DESCOLONIZACIÓN E INDEPENDENCIA*

Desde hace más de tres años, Francia "prueba" en Argelia. Prueba de la manera más terca, más exacerbada, al punto que la memoria de Clemenceau nunca fue tan evocada, ni en las horas desastrosas de 1940.

Francia ha perdido pie en Túnez y en Marruecos, pero se ha aferrado al territorio argelino. Por razones diversas, el despliegue de la opinión pública francesa, con raras excepciones, ha honrado al ejército, reivindicando la guerra de Argelia, puesto en guardia los diferentes gobiernos contra inaceptables abandonos en Argelia.

A despecho de la lasitud que, episódicamente, gana las esferas políticas francesas, al día siguiente de los "cuartos de hora"[1] infinitamente informados por Lacoste, a pesar de una crisis presupuestaria cada vez más alarmante, a pesar del estallido, en torno a la guerra de Argelia, de la casi totalidad de los partidos políticos, podemos asombrarnos de que, después de tres años, ninguna fuerza coherente y eficaz haya visto la luz del día para imponer la paz a los colonialistas franceses.

---

* Artículo originalmente publicado en el periódico del FLN *El Moudjahid*, (*El Revolucionario*) Nº 22, del 16 de abril de 1958. Tomado de *Por la revolución africana. Escritos políticos* (1965: 116-124). © La Découverte.

1 Expresión del ministro Lacoste para significar que la guerra de Argelia llegaba a su término, a su "último cuarto de hora" (Nota del editor).

No se ha cesado de reprocharnos una diplomacia espinosa. Ho Chi Minh, se nos recuerda en las horas más trágicas de la guerra de Indochina, jamás cesó de diferenciar entre el colonialismo y el pueblo francés. Solo lo ejemplos del presidente Bourguiba y de los hermanos del Istiqlal se evocaron para invitarnos a una componenda.

Por otra parte, no se debe olvidar, ya que se ha hablado de Indochina, que la decisión de mandar el contingente de soldados provocó la caída del gobierno Daniel, la coalición de las fuerzas de izquierda y la reunión de Ginebra.

Es verdad que hubo un Dien Bien Phu, pero el último libro de Laniel y las declaraciones de fracaso de antiguos generales de Indochina sostienen que, a pesar de Dien Bien Phu, si los "liquidadores"[2] no hubiesen traicionado a la nación-entiéndase: si no se hubieses opuesto al envió de dicho contingente-Indochina habría podido ser salvada.

Hay que decir que, con la guerra de Argelia, han aparecido tres fenómenos, absolutamente nuevos en las luchas de liberación nacional.

REIVINDICACIÓN Y NO SÚPLICA

Y, antes que nada, en ningún momento el FLN ha apelado a la generosidad, a la magnanimidad, a la gentilidad del colonizador. El colonizador llega en una mutación vertiginosa a una cualidad nueva, elaborada en y por el combate. El lenguaje utilizado por el FLN, desde los primeros días de la revolución, es un lenguaje de responsabilidad. Las apelaciones a las fuerzas democráticas francesas no son redactadas en términos ambiguos de tono más o menos infantil. Decimos a la izquierda francesa: sed lógicos con vosotros mismos, ayudarnos, sostened la causa de la revolución argelina. El cuidado constante del FLN de desembarazarse de las relaciones colonizador, pueblo argelino francés, del confusionismo tradicional, han colocado los elementos democráticos franceses en una situación no acostumbrada. Su acción es invitada a encarnarse, menos en una atmósfera de simpatía difusa que en el rigor doctrinal de un anticolonialismo auténtico. Una delimitación parecida de las fronteras podría, después de un examen superficial, ser asimilada a la de la rigidez. Por ello no resulta raro escuchar a los demócratas franceses reprobarnos: si continuáis, os dejaremos caer. Esta posición indica que la acción de los demócratas está desprovista de todo valor revolucionario y doctrinal, porque precisamente se alimenta de fuentes ambivalentes de bondad para el oprimido o de sed de hacer algo, de ser útil, etcétera.

---

2 Nombre dado por los reaccionarios y militares a los políticos franceses (generalmente de izquierda) que querían abandonar las colonias de Francia (Nota del editor).

Se reprocha al FLN no saber hablar con los franceses, no contar suficientemente con sus pequeñas debilidades y su narcisismo. Esto es verdad, efectivamente.

Pero estos reproches indican que el objetivo del FLN no ha sido captado. El FLN no pretende realizar una descolonización de Argelia o un debilitamiento de las estructuras opresoras.

Lo que el FLN reclama es la independencia de Argelia. Una independencia que permita al pueblo argelino tomar su destino en sus propias manos, en una forma total.

Este objetivo, esta estrategia, orienta nuestra táctica, nuestro método e indica el sentido mismo de nuestra lucha.

EL COLONIALISMO ES FUNDAMENTALMENTE INEXCUSABLE

La revolución argelina ha introducido un escándalo en el desenvolvimiento de las luchas de liberación nacional. En general, el colonialismo, en el momento en que la historia y la voluntad nacional lo niegan, consigue mantenerse como verdad. No es cierto que sea algo bueno lo que Francia ha hecho en Argelia para convertirla en lo que es hoy.

El pueblo de Mers El Kebir y el aeródromo para aviones a reacción de Boufarik no nos consolarán jamás de la gran miseria intelectual, moral y material de nuestro pueblo.

El colonialismo francés no será legitimado por el pueblo argelino. Ninguna empresa espectacular nos hará olvidar el racismo legal, el analfabetismo, el lacayismo suscitado y mantenido en lo más profundo de la conciencia de nuestro pueblo.

Por ello en nuestras declaraciones jamás hablamos de adaptación ni de alivio, sino de restitución. Es cierto que no se ha cesado de reprocharle al FLN esta constante referencia a la nación argelina antes de Bugeaud. Al insistir en esta realidad nacional, al hacer de la revolución del 1º de noviembre de 1954 una fase de la resistencia popular comenzada con Abd El Kader, nosotros le arrebatamos al colonialismo francés su legitimidad, su pretendida inserción en la realidad argelina. En lugar de integrar el colonialismo, concebido como nacimiento de un mundo nuevo, en la historia argelina, hemos hecho de él un accidente desdichado, execrable, cuya única significación fue haber retardado, de modo inexcusable, la evolución coherente de la sociedad y de la nación argelina.

La "nación en formación", "la Argelia nueva", "el caso único en la historia", todas estas expresiones mixtificadoras han sido borradas por la posición del FLN, y no ha subsistido bajo el sol más que el combate heroico de todo un pueblo contra la opresión secular.

Entre la ruptura con el pasado argelino, con la instalación consecuente de una colonización renovada pero continuada, y la fidelidad de la nación transitoriamente sojuzgada, el pueblo argelino ha escogido.

No hay más que una entidad nueva nacida del colonialismo. El pueblo argelino no ha aceptado que se transforme la ocupación en colaboración. Los franceses en Argelia no han convivido con el pueblo argelino. Han dominado poco o mucho. Por tanto, desde el comienzo era necesario hacer sentir al pueblo francés el alcance de nuestras reivindicaciones.

El FLN no ha juzgado con las palabras. Ha dicho que su objetivo era la independencia, que ninguna concesión podía hacerse sobre su objetivo. El FLN ha dicho a los franceses que era necesario negociar con el pueblo argelino, restituirle su país, todo su país.

Desde el comienzo, el FLN ha precisado su programa: poner fin a la ocupación francesa, dar las tierras a los argelinos, hacer una política de democracia social en la que el hombre y la mujer tengan igualmente derecho a la cultura, al bienestar material y a la dignidad.

ES UN INDIVIDUO LIBERADO QUIEN EMPRENDE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD

Esta actitud debería tener rápidamente repercusiones importantes sobre la conciencia del argelino.

Todas las estructuras embrutecedoras e infantilizantes que infestan habitualmente las relaciones entre el colonizado y el colonizador se han encontrado brutalmente liquidadas. El colonizado no ha podido escoger frecuentemente más que entre una retracción de su ser y una tentativa arrebatada de identificación con el colonizador; el argelino ha aportado a la existencia de una personalidad nueva, positiva, eficiente, cuya riqueza se alimenta menos en la prueba de la fuerza que asume que en su certeza de encarnar un momento decisivo de la conciencia nacional.

El combatiente argelino no se dirige solamente contra los paracaidistas torturadores. La mayor parte del tiempo se enfrenta a problemas de edificación, de construcción, de invención de la ciudad. Debido a ello irreversiblemente el colonialismo ha perdido la partida en Argelia. En la escala de cada wilaya, se establecen planos catastrales, se estudian proyectos de construcción escolar, se prosiguen reconversiones económicas.

El argelino construye, organiza, legisla, planifica. De allí su seguridad, su lenguaje firme y resuelto, la cohesión enérgica de sus posiciones.

Se comprende, entonces, por qué los portavoces del FLN son generalmente descritos como intransigentes. No es el tono lo que indispone sino el contenido. de nuestras reivindicaciones

Muchos pueblos colonizados han reclamado el fin del colonialismo, pero en raras ocasiones lo han hecho como el pueblo argelino.

Esta repulsa, a las soluciones evolutivas, este menosprecio por las “etapas” que desvían el torrente revolucionario y hacen olvidar al

pueblo su voluntad inquebrantable de tomarlo todo en sus manos inmediatamente, a fin de que todo cambie, constituyen características fundamentalmente de la lucha del pueblo argelino.

Y *El Moudjahid* que expone esta posición, la defiende y la hace triunfar, introduce un nuevo dato en el clásico diálogo del dominado y el opresor. A la liberación del individuo no sigue la liberación nacional. Una auténtica liberación nacional no existe más que en la medida expresa en que el individuo se hace irreversiblemente a su liberación. No es posible guardar distancia ante el colonialismo sin, al mismo tiempo, guardarlas ante la idea que el colonizado se ha hecho de sí mismo a través del filtro de la cultura colonialista.

Una revolución de este tipo, en la escala de la conciencia nacional y de la conciencia individual, debía ser analizada. Permite comprender la derrota y el miedo del colonialismo francés en Argelia.

LA REVOLUCIÓN ARGELINA INTRODUCE UN NUEVO ESTILO EN LAS LUCHAS DE LIBERACIÓN NACIONAL

Hay un tercer fenómeno aún no identificable pero que, atmosféricamente, perturba las relaciones de todos los colonizados con Francia. El proceso de liberación de los pueblos coloniales es efectivamente ineludible. Pero la forma dada a la lucha por el pueblo argelino es tal, en su violencia y totalidad, que influye de manera decisiva en las luchas futuras de las demás colonias.

El pueblo argelino experimenta en realidad la independencia de los fenómenos históricos. Decir que el derrumbe localizado del colonialismo aumenta su disgregación como sistema ya no es la explicación de un principio abstracto para las capas intelectuales.

Todo el pueblo argelino sabe que después de Argelia, será el África negra la que emprenda su combate. ¿No es verdad que entre tanto Francia se ve llevada a inventar nuevas fórmulas, a votar la *Loi-Cadre*[3] para después llevarla más allá, encaminándose, a su pesar, hacia el reconocimiento de la soberanía nacional del África negra?

Es verdad que políticos africanos prisioneros de los franceses tratan de seguir la curva irresistible de la reivindicación nacional.

Hasta el presente, han podido adoptar con suficiente coloridad las diferentes posiciones de sus pueblos. Pero tarde o temprano se manifestará el divorcio. Les será imprescindible entonces ser “traidores” en pleno día o abandonar los espejismos de la obra colonizadora.

---

3 La *Loi-Cadre* o la Ley Defferre es un proyecto establecido en 1956 por G. Defferre, ministro entonces de la Francia de ultramar. Este proyecto vislumbraba una emancipación progresiva de las colonias africanas. Por una parte, se trataba de dar más autonomía a los países colonizados; por otra parte, permitir a las elites nativas un acceso más amplio a la administración local (Nota del editor).

El pueblo argelino sabe que los pueblos del África negra siguen con simpatía y entusiasmo si lucha contra el colonialismo francés. El pueblo argelino no ignora que cada golpe dado contra la opresión francesa en Argelia desmantela la potencia colonialista.

Cada emboscada tendida, cada guarnición atacada y destruida, cada avión abatido, siembra el pánico en el dispositivo colonial francés y refuerzan la conciencia nacional africana, malgacha o antillana.

Los pueblos oprimidos saben hoy que la liberación nacional, esta inscrita en el desarrollo histórico, pero saben también que esta liberación, debe ser la obra necesaria del pueblo oprimido.

Son los pueblos coloniales los que deben liberarse de la dominación colonialista.

La verdadera liberación no es esta pseudoindependencia en la que los ministros de responsabilidad limitada tratan con una economía dominada por el pacto colonial.

La liberación es el toque a muerte del sistema colonia, desde la preeminencia de la lengua del opresor y la “departamentalización” hasta la unión aduanera que mantienen en realidad al antiguo colonizado en las apretadas redes de la cultura, de la moda y de las imágenes del colonialista.

El pueblo argelino ha emprendido este toque a muerte con tenacidad y con fervor.

Nosotros no esperamos que el colonialismo se suicide. Está en su lógica defenderse con encarnizamiento. Es, por lo demás, tomar conciencia de su imposibilidad de sobrevivir lo que determinará sui liquidación como forma de contacto con los otros pueblos.

El pueblo colonialista no será curado de su racismo y de su debilidad espiritual más que si, realmente, acepta considerar la antigua posesión como una nación absolutamente independiente.

Toda evocación de “antiguos lazos” o de “comunidades” irreales es una mentira y un ardid.

El pueblo argelino prueba desde hace casi cuatro años que esta mentira y este ardid no están más a la altura de su verdad y de su voluntad.

ARGELIA SE QUITA EL VELO*

Las características de la ropa, las tradiciones de la indumentaria y del arreglo, constituyen las formas de originalidad más evidente, es decir, las más inmediatamente perceptibles de una sociedad. En el interior de un conjunto, en el aspecto de una figura ya definida formalmente, existen evidentemente modificaciones de detalle, innovaciones que, en las sociedades muy desarrolladas, determinan y circunscriben la moda. Pero la apariencia general permanece homogénea y se pueden reagrupar grandes áreas de civilización, inmensas regiones culturales a partir de las técnicas originales, específicas, del atuendo de los hombres y las mujeres.

Los diversos tipos de sociedad se conocen, en primer lugar, a través del vestido, por los reportajes y los documentos fotográficos y por las películas cinematográficas. Así, hay civilizaciones sin corbata, civilizaciones con taparrabos o sin sombrero. La pertenencia a un área cultural determinada se manifiesta, frecuentemente, por las tradiciones indumentarias de sus miembros. Por ejemplo, los turistas se fijan

---

* Primer capítulo del libro *El año V de la revolución argelina*, conocido también como *Sociología de una revolución*, escrito en 1959. Estos fragmentos fueron tomados de la edición mexicana de *Sociología de una revolución*, con traducción de Víctor Flores Olea (1968: 19-45).

de inmediato, en el velo con que se cubren las mujeres del mundo árabe. Durante mucho tiempo se puede ignorar que un musulmán no consume carne de cerdo o que están prohibidas las relaciones sexuales diurnas durante el mes del Ramadán, pero el velo de la mujer se muestra con tal insistencia que, en general, es suficiente para caracterizar a la sociedad árabe.

En el Magreb árabe, el velo forma parte de las tradiciones del vestuario de las sociedades nacionales tunecinas, argelina, marroquí y libia. Para el turista y el extranjero, el velo caracteriza a la vez a la sociedad argelina y a su componente femenino.[1] Por el contrario, en el hombre argelino podemos encontrar modificaciones regionales menores: *fez* en los centros urbanos, turbantes y *djellabas* en el campo. El vestido masculino admite cierto margen de variación, un mínimo de heterogeneidad. La mujer, vista a través de su velo blanco, unifica la percepción que se tiene de la sociedad femenina de Argelia.

Es evidente que nos encontramos ante un uniforme que no tolera ninguna modificación, ninguna variante.[2]

El *haik* define con precisión a la sociedad colonizada argelina. Podemos quedar indecisos y perplejos ante una niña, pero la incertidumbre desaparece en el momento de la pubertad. Con el velo las cosas se precisan y ordenan. La mujer argelina es, a los ojos del observador, "la que se esconde detrás del velo".

Veremos que ese velo, uno de los elementos de la tradición global del atuendo tradicional de los musulmanes, se convirtió en motivo de una batalla grandiosa en ocasión de la cual las fuerzas de ocupación movilizaron sus recursos más poderosos y diversos, y el colonizado desplegó una sorprendente fuerza de inercia. La sociedad colonial, tomada en su conjunto, con sus valores, sus líneas de fuerza y su filo-

---

1 No mencionamos aquí los medios rurales donde la mujer en muchos casos no usa velo. Tampoco hemos tomado en cuenta a la mujer cabila, que salvo en grandes ciudades, nunca lo usa. Para el turista que raras veces se adentra en las montañas, la mujer árabe se caracteriza primordialmente por el uso del velo. Esta originalidad de la mujer cabila constituye, entre otros, uno de los temas de la propaganda colonialista sobre la oposición de los árabes a los bereberes… Contentémonos aquí con señalar que las mujeres cabilas, en el transcurso de los 130 años de dominación, han desarrollado frente al ocupante otros mecanismos de defensa. Asimismo, durante la guerra de liberación, sus formas de acción adquirieron aspectos absolutamente originales.

2 Hay un fenómeno que vale la pena recordar. Durante la lucha del pueblo marroquí y principalmente en las ciudades, el velo negro se impuso sobre el blanco. […] Al nivel de los sistemas de significación, es importante subrayar que el negro nunca ha expresado duelo o aflicción entre la sociedad árabe o marroquí. Significó una aptitud de lucha: la adopción del negro respondía al deseo de presionar simbólicamente al ocupante, por lo tanto de escoger sus propios símbolos.

sofía, reacciona de manera bastante homogénea frente al velo. Antes de 1954, y más exactamente después de los años 1930-1935, se libró el combate decisivo. Los responsables de la administración francesa en Argelia, empeñados en la destrucción de la originalidad del pueblo, encargados por el poder de intentar a cualquier precio la desintegración de las formas de existencia susceptibles de evocar una realidad nacional, aplicaron el máximo de sus esfuerzos para destruir la costumbre del velo, interpretada para el caso como símbolo del *status* de la mujer argelina. Esa posición no fue consecuencia de una intuición fortuita. Con apoyo en los análisis de los sociólogos y etnólogos, los especialistas en los llamados asuntos indígenas y los responsables de las secciones árabes, coordinaron su trabajo. En un primer nivel, se manipuló simple y llanamente la famosa fórmula: "conquistemos a las mujeres y el resto se nos dará por añadidura". Esta racionalización se contenta simplemente con revestirse de una apariencia científica al utilizar los "descubrimientos" de los sociólogos.

Por debajo de la organización patriarcal de la sociedad argelina, los especialistas describen la estructura de un matriarcado. La sociedad musulmana ha sido presentada frecuentemente por los occidentales como una sociedad de la exterioridad, del formalismo, del personaje. La mujer musulmana, intermediarias entre las fuerzas oscuras y el grupo, parece entonces cobrar una importancia primordial. Detrás del patriarcado visible y manifiesto, se afirma la existencia, más radical, de un matriarcado de base. El papel de la madre argelina, el de la abuela, el de la tía, el de la "anciana", es inventariado y precisado.

En aquel momento, la administración colonial pudo definir una doctrina precisa: "si deseamos atacar a la sociedad argelina en su contexto más profundo, en su capacidad de resistencia, debemos en primer término conquistar a las mujeres; es preciso que vayamos a buscarlas detrás del velo en que se esconden, en las casas donde las oculta el hombre". La situación de la mujer es lo que desde aquel momento se convierte en un objetivo de la acción. La administración dominante se propone defender solamente a la mujer humillada, eliminada, enclaustrada… Se describen las posibilidades inmensas de la mujer, desgraciadamente transformadas por el hombre argelino en un objeto inerte, devaluado y hasta deshumanizado. El comportamiento del argelino es denunciado enérgicamente y comparados con las costumbres medievales y bárbaras. Con una ciencia infinita, se lleva a cabo la requisitoria tipo contra el argelino sádico y vampiro en su actitud hacia las mujeres. El ocupante acumula sobre la vida familiar del argelino un conjunto de juicios, apreciaciones y consideraciones; multiplica las anécdotas y los ejemplos edificantes, intentando así encerrar al argelino en círculo de culpabilidad.

Las sociedades de ayuda y solidaridad con las mujeres argelinas se multiplican. Las lamentaciones se organizan. “Queremos avergonzar al argelino por la suerte que le impone a la mujer”. Es el período de efervescencia y puesta en práctica de una técnica de infiltración que arroja jaurías de trabajadores sociales e impulsoras de obras de beneficencia a los barrios árabes.

Primero se intenta el abordaje de las mujeres indigentes y hambrientas. A cada kilo de sémola distribuida, se añade una dosis de indignación contra el velo y el encierro. A la indignación siguen los consejos prácticos. Se invita a la mujer argelina a jugar “un papel fundamental, capital” en la transformación de su destino. Se las incita a rechazar una sujeción religiosa y se describe el papel inmenso que están llamadas a desempeñar. La administración colonial invierte sumas importantes en ese combate. Después de afirmar que la mujer represente el pivote de la sociedad argelina, se despliegan todos los esfuerzos para controlarla. Se asegura que el argelino permanecerá inmóvil, que resistirá a la empresa de destrucción cultural llevada a cabo por el ocupante, que se opondrá a la asimilación en tanto la mujer no modifique su conducta. En el programa colonialista, la mujer está encargada de la misión histórica de desviar y empujar al hombre argelino. Convertir a la mujer, ganarla para los valores extranjeros, arrancarla de su situación es a la vez conquistar un poder real sobre el hombre y utilizar medios prácticos y eficaces para destruir la cultura argelina.

Todavía hoy, en 1959, el sueño de la domesticación total de la sociedad argelina, con ayuda de las “mujeres sin velos y cómplices del ocupante”, no ha dejado de preocupar a los responsables políticos de la colonización.

Los argelinos, por su parte, son blanco de las críticas de sus camaradas europeos, o más oficialmente de sus patrones. No hay un solo trabajador europeo que, en las relaciones interpersonales del lugar del trabajo, del taller o la oficina, no le haya formulado al argelino las cuestiones rituales: “¿tu mujer usa el velo? ¿Por qué no te decides a vivir a la europea? ¿Por qué no llevar a tu mujer al cine, a los espectáculos, al café?”.

Los empresarios europeos no se contentan con la actitud interrogativa o la infiltración circunstancial. Sino que emplean “maniobras de apache” para acorralar al argelino, exigiéndole decisiones penosas. Con motivo de una fiesta europea de Navidad o Año Nuevo, o simplemente una reunión interior de la empresa, el patrón invita *al empleado argelino y a su mujer*. La invitación no es colectiva. Cada argelino es llamado a la oficina del director y se le invita personalmente a venir con “su pequeña familia”. La empresa es una gran familia, entonces

será mal visto que algunos vengan sin sus esposas, ¿usted comprende no es cierto? A veces el argelino pasa por momentos difíciles frente a esta presión. Acudir con su mujer significa confesar que está derrotado, significa "prostituir a su mujer", exhibirla, abandonar una modalidad de resistencia. Por otro lado, ir solo significa negarse a satisfacer los deseos del patrón y exponerse a ser dejado son trabajo. Aquí estudiamos un caso elegido al azar, el desarrollo de las emboscadas que el europeo le tiende al argelino para acorralarlo y obligarlo a personalizar, a declarar: "mi mujer es algo aparte y no saldrá", o a traicionar: "puesto que desea verla, aquí está"; el carácter sádico y perverso de estas ligas y relaciones, mostraría indirectamente, al nivel psicológico, la tragedia de la situación colonial, el enfrentamiento de los dos sistemas, la epopeya de la sociedad colonizada con sus formas específicas de existencia, frente a la hidra colonialista.

Esta agresividad es mucho más intensa respecto al intelectual argelino. El *fellah*, "esclavo pasivo de un grupo rígido", merece cierta indulgencia de juicio por parte del conquistador. Por el contrario, el abogado y el médico son denunciados con un vigor excepcional. Estos intelectuales, que mantienen a sus mujeres en un "estado de semiesclavitud", se ven literalmente fulminados por la opinión pública. La sociedad colonial se levanta enérgicamente contra este aislamiento de la mujer argelina. Hay inquietud y preocupación por esas desgraciadas condenadas "a hacer niños", enclaustradas y prohibidas.

Los racionamientos racistas se aplican con particular facilidad al intelectual argelino. Se dirá: "por médico que sea sigue siendo árabe" o "volvedle a su naturaleza y de nuevo galopará por el desierto"... Los ejemplos de este racismo pueden multiplicarse indefinidamente. En síntesis, se reprocha al intelectual que limite la aplicación de las costumbres occidentales aprendidas, que no juegue un papel de núcleo activo del cambio de la sociedad colonizada, que no permita a su mujer aprovechar los privilegios de una vida más digna y profunda... En las grandes reuniones es muy común escuchar a algún europeo que confiesa agriamente no haber visto jamás a la mujer de un argelino a quien frecuenta hace veinte años. A un nivel de compresión más difuso, pero altamente revelador, encontramos la afirmación amarga de que "trabajamos en vano" de que "el Islam no abandona su presa".

Al presentar al argelino como una presa que se disputan con igual ferocidad el Islam y Francia occidental, se revelan con toda claridad las intenciones del ocupante, su filosofía y su política. Esto significa, en efecto, que el ocupante descontento con sus fracasos, presenta de manera simplificada y peyorativa el sistema de valores que le sirve al ocupado para ocuparse a sus innumerables ofensivas. Lo que significa voluntad de singularización, preocupación por mantener intactos

algunos jirones de la existencia nacional y religiosa, se identifica con actitudes mágicas o fanáticas.

Esta repulsa del conquistador asume, según las circunstancias o los tipos de situación colonial, formas originales. En conjunto, tales actitudes han sido bastante bien estudiadas durante los últimos veinte años; sin embargo, no podemos decir que las conclusiones sean totalmente válidas. Los especialistas en educación de las sociedades atrasadas, ganarían mucho si comprendieran el carácter estéril y nefasto de cualquier acción que ilumine preferentemente un aspecto cualquiera de la sociedad colonizada. Ni siquiera en una nación cuya independencia sea reciente es posible, sin peligro para el conjunto (no para el equilibrio psicológico de lo autóctono), arremeter contra tal o cual rasgo del conjunto cultural. Los fenómenos de la anti-culturización deben entenderse como la imposibilidad orgánica en que se encuentra una cultura para modificar alguno de sus tipos de existencia, sin revisar al mismo tiempo sus valores más profundos y sus modelos más estables. Hablar de anti-culturización en un régimen colonial es un contrasentido. Los fenómenos de resistencia que se observan en el colonizado deben interpretarse como actitudes de anti-asimilación, de mantenimiento de su originalidad cultural y nacional. Las fuerzas de ocupación, al aplicar intensamente su acción psicológica sobre el velo de la mujer argelina, es evidente que cosecharon algunos resultados. A veces ocurrió que se "salvara" una mujer que, simbólicamente, se quitó el velo.

Estas mujeres-test con el rostro desnudo y el cuerpo libre, circulan ahora como moneda corriente en la sociedad europea de Argelia. Alrededor de dichas mujeres reina una atmósfera de iniciación. Los europeos, sobreexcitados por su victoria y en una espacie de trance que se apodera de ellos, evocan los fenómenos psicológicos de la conversión. En la sociedad europea, no cabe duda que los artesanos de esta conversión ganan admiradores. Se les tiene envidia. Se les señala a la generosa atención de la administración.

Los responsables del poder, después de cada éxito, refuerzan su confianza en la mujer argelina como soporte de la penetración occidental en la sociedad autóctona. Cada velo que cae descubre a los colonialistas horizontes hasta hoy prohibidos, y les muestra, por otra parte, la carne argelina desnuda. La agresividad del ocupante, y por lo tanto sus esperanzas, se multiplican después de cada rostro descubierto. Cada nueva mujer argelina que abandona el velo anuncia al invasor una sociedad argelina cuyos sistemas de defensa están en vías de dislocación, abiertos y desfondados. Cada velo que cae, cada cuerpo que se libera de la sumisión tradicional al *haik*, cada rostro que se ofrece a la mirada audaz e impaciente del ocupante, expresa negativamente que

Argelia comienza a renegar de sí misma y que acepta la violación del colonizador. La sociedad argelina, con cada velo abandonado, parece aceptar el ingreso a la escuela del amo y decidir la transformación de sus costumbres bajo la dirección y el patrocinio del ocupante.

Hemos visto de qué manera perciben el significado del velo la sociedad colonial, y la administración colonial, y hemos trazado la dinámica de los esfuerzos para combatirlo en tanto intuición, así como las resistencias de la sociedad colonizada. Al nivel del individuo, del europeo particular, puede ser interesante estudiar la multitud de reacciones surgidas por la existencia del velo, es decir, por la manera original que tiene la mujer argelina de estar presente o ausente.

En un europeo no comprometido directamente en esta obra de conversión ¿qué reacciones pueden registrarse?

La actitud dominante parece ser la de un exotismo romántico fuertemente teñido de sensualidad.

En primer lugar, el velo disimula la belleza.

Una reflexión –entre otras– reveladora de este estado espiritual, nos fue comunicada por un europeo que visitaba Argelia, en el ejercicio de su profesión (era abogado), había podido ver a algunas argelinas sin velo. Hablando de los argelinos, decía que ellos son culpables por ocultar tanta belleza extraña. Cuando un pueblo, concluía el abogado, desconfía de tales encantos, de tales perfecciones de la naturaleza, estamos obligados a mostrárselas, a revelárselas. En definitiva, añadía, debería poder obligárseles a exhibirlas.

En los tranvías, en los trenes, una trenza de caballos, una porción de frente, anunciadoras de un rostro "enloquecedor", alimentan y refuerzan la convicción del europeo en su actitud irracional: la mujer musulmana es la reina de las mujeres.

Sin embargo, también existe en el europeo la cristalización de la agresividad, de una violencia tensa frente a la mujer argelina. Despojar de su velo a esta mujer es exhibir la belleza, desnudar su secreto, romper su resistencia, hacerla disponible para la aventura. Ocultar su rostro significa disimular un secreto, provocar un mundo de misterio y ocultamiento. El europeo sitúa en un nivel muy complejo su relación con la mujer argelina. Quisiera tener esa mujer a su alcance y convertirla en un eventual objeto de posesión.

Esta mujer que ve sin ser vista frustra al colonizador. No hay reciprocidad. Ella no se exhibe, no se da, no se ofrece. El argelino, respecto a la mujer argelina, tiene en conjunto una actitud clara. No la ve. Incluso existe la voluntad permanente de no observar el perfil femenino, de no poner atención en las mujeres. No hay en el argelino, en una calle o en un camino, esta conducta del encuentro intersexual que se desarrolla a nivel de la mirada, de la prestancia, de la musculatura, de

los diferentes comportamientos turbados a que nos tiene acostumbrado la fenomenología del encuentro.

El europeo, frente a la argelina, desea ver. Y reacciona de manera agresiva ante este límite que se pone a su percepción. También aquí la frustración y la agresividad evolucionan en perfecta armonía. La agresividad estalla, ante todo, en actitudes estructuralmente ambivalentes y en el material onírico que indiferentemente descubrimos en el europeo normal o víctima de perturbaciones neuropáticas.

Por ejemplo, en una consulta médica, hacia el mediodía, es frecuente escuchar a los médicos europeos expresar su decepción. Las mujeres que se descubren frente a ellos son banales, vulgares; verdaderamente no hay razón para tanto misterio… Se preguntan que oculta la mujer argelina.

Las mujeres europeas resuelven el conflicto con mucha menos preocupación. Afirman perentoriamente que no se disimula lo que es bello, e interpreten este hábito extraño como una voluntad "muy femenina" de disimular las imperfecciones. Y comparan la estrategia de la europea que tiene por objeto corregir, embellecer, poner de relieve (la estética, el peinado, la moda) con la de la argelina, que prefiere cubrir, esconder, cultivar la duda y el deseo del hombre. A otro nivel, se sugiere que hay voluntad de engañar en relación con la "mercancía", y que al "empaquetarla" no se modifica realmente su naturaleza ni su valor.

El material onírico proporcionado por los europeos enriquece otros temas esenciales. Jean-Paul Sartre, en sus *Reflexiones sobre la cuestión judía* ha demostrado que a nivel del inconsciente la mujer judía tiene casi siempre el temor de ser violada.

La historia de la conquista francesa en Argelia, que relata la irrupción de las tropas en la ciudad, la confiscación de los bienes y la violación de las mujeres, el saqueo de un país, ha contribuido al nacimiento y a la cristalización de la misma imagen dinámica. La evolución de la libertad que se concede al sadismo del conquistador, a su erotismo, crea, al nivel de los estratos psicológicos del ocupante, fallas, zonas fecundas de donde pueden surgir a la vez conductas oníricas y en ciertos casos comportamientos criminales.

Así, la violación de la mujer argelina en el sueño de un europeo, está precedida siempre por el desgarramiento del velo. Asistimos a una doble desfloración. De la misma manera, la conducta de la mujer no es jamás de adhesión o aceptación, sino de sumisión.

Cada vez que el europeo se encuentra a la mujer musulmana en sus sueños eróticos, se manifiestan las particularidades de sus relaciones con la sociedad colonizada. Sus sueños no se desenvuelven ni en el mismo plan erótico, ni al mismo ritmo de los que se refieren a la europea.

Con la mujer argelina, no hay conquista progresiva, revelación recíproca, sino una acción súbita con el máximo de violencia, posesión, violación, casi asesinato. El acto reviste una brutalidad y un sadismo casi neurótico, incluso en el europeo normal. Por otra parte, la brutalidad y el sadismo se subrayan por la actitud atemorizada de la mujer argelina. En el sueño, la mujer-víctima grita, se debate como una alimaña, y desfalleciente y desvanecida, es penetrada, desgarrada.

[…]

La agresividad del europeo se manifiesta igualmente en sus consideraciones sobre la normalidad de la argelina. Su timidez y su reserva se transforman, según las leyes superficiales de la psicología conflictiva, en lo contrario, y entonces la argelina será hipócrita, perversa, y hasta auténticamente ninfómana.

Hemos visto que la estrategia colonial de la disgregación de la sociedad argelina, al nivel de los individuos, concede un lugar de privilegio a la mujer argelina. El encarnizamiento del colonialista, sus métodos de lucha, es natural que provoquen en el colonizado, actitudes de reacción. Frente a la violencia del ocupante, el colonizado está obligado a definir su posición de principio frente a un elemento tradicionalmente inerte de la configuración cultural autóctona. El afán rabioso del colonialista por despojar de su velo a la argelina, y su decisión de ganar a toda costa la victoria del velo, provocan la respuesta del autóctono. […] Aquí, encontramos una de las leyes de la sicología de la colonización. En un primer momento, la acción y los proyectos del ocupante determinan los centros de resistencia en torno a los cuales se organiza la voluntad de afirmación de un pueblo.

El blanco crea el negro. Pero es el negro quien crea la negritud. A la defensiva colonialista sobre el velo, el colonizado opone el culto al velo. Lo que era un elemento indiferenciado en un conjunto homogéneo, adquiere un carácter tabú; la actitud de las argelinas frente al velo se interprete como una actitud global frente a la ocupación extranjera. El colonizado, frente a la acción del colonialista en tal y cual sector de sus tradiciones, reacciona de manera violenta. El interés dirigido a modificar un sector determinado, la afectividad inversa del conquistador en su trabajo pedagógico, en sus ruegos, en sus amenazas, tejen alrededor del elemento privilegiado un verdadero universo de resistencia. Resistir al ocupante en este terreno preciso significa infligirse una derrota espectacular, y sobre todo mantener la "coexistencia" dentro de sus dimensiones de conflicto y guerra latente. Es alimentar una atmósfera de paz armada.

Con motivo de la lucha de liberación, la actitud de la mujer argelina y de la sociedad autóctona frente al velo, sufrirán modificaciones importantes. El interés de esos cambios reside en la circunstancia de

que en ningún momento fueron incluidos en el programa de la lucha. La doctrina de la Revolución y la estrategia del combate jamás postularon la necesidad de una revisión de las costumbres en relación con el velo. Podemos afirmar desde ahora que en la Argelia independiente esas cuestiones no tendrán importancia, ya que en la práctica revolucionaria el pueblo ha comprendido que los problemas se solucionan en el movimiento mismo que los postula.

Hasta 1955, el combate fue sostenido exclusivamente por los hombres. Las características revolucionarias de la lucha, la necesidad de una clandestinidad absoluta, obligaban al militante a mantener a su mujer en una ignorancia también absoluta. Pero a medida que el enemigo se enfrentó a estas formas de combate, aparecieron nuevas dificultades que exigieron soluciones nuevas. La decisión de incorporar a las mujeres como elementos activos de la Revolución argelina, no fue tomada a la ligera. En cierto sentido, hubo de ser modificada la concepción misma de la lucha. La violencia del ocupante, su ferocidad, su vinculación delirante al territorio nacional, obligaron a los dirigentes a no excluir ciertas formas de combate. Progresivamente se impuso la urgencia de una guerra total. Pero la incorporación de las mujeres no correspondió tan solo al deseo de modificar al conjunto de la nación. Fue necesario sintetizar armoniosamente la entrada de las mujeres a la guerra con respecto a las formas de la guerra revolucionaria. Dicho de otra manera: la mujer debía mostrar el mismo espíritu de sacrificio que los hombres. Y era necesario tener en ella la misma confianza que en los militares probados y encarcelados muchas veces. Por consiguiente, fue necesario exigir de la mujer una elevación moral y una fuerza psicológica excepcionales. Hubo muchas vacilaciones […] No podía pensarse en las mujeres como un producto de sustitución, sino como un elemento capaz de responder adecuadamente a las nuevas tareas.

En las montañas, las mujeres ayudaban al guerrillero en los descansos o en la convalecencia, después de una herida o de una tifoidea contraída en el *djebel.* Pero decidir la incorporación de la mujer como eslabón principal, hacer depender a la Revolución de su presencia y de su acción en tal o cual sector, constituía evidentemente una actitud totalmente revolucionaria. Hacer descansar a la Revolución en su actividad era una opción importante.

La decisión fue difícil por varios motivos. Durante todo el período de la dominación absoluta, hemos visto que la sociedad argelina y principalmente las mujeres, tuvieron tendencia a huir del ocupante. La tenacidad del ocupante en su propósito de despojar a las mujeres de su velo, de convertirla en una aliada en la obra de destrucción cultural, reforzó los hábitos tradicionales. Tales hábitos, positivos en

la estrategia de la resistencia contra la acción corrosiva del colonizador, tuvieron naturalmente efectos negativos. La mujer, sobre todo en las ciudades, perdió su comodidad y seguridad. Al tener que vivir en espacios hogareños restringidos, su cuerpo no adquirió la movilidad normal frente a un horizonte ilimitado de avenidas, de aceras amplias, casas, automóviles, y gentes esquivas y con prisa… esta vida relativamente enclaustrada que implica movimientos conocidos, inventariados y reglamentados, hipoteca gravemente cualquier cambio inmediato.

Los jefes políticos conocían perfectamente estas particularidades y sus dudas expresaban la conciencia que tenían de su propia responsabilidad. Tenían derecho de poner en duda el éxito de esta medida.

[…]

A esta duda se añadía un elemento igualmente importante. Los responsables dudaban en incorporar a las mujeres porque no ignoraban la ferocidad del colonizador. Los responsables de la revolución no se hacían ilusiones sobre la capacidad criminal del enemigo […] Los observadores, frente al éxito extraordinario de esta nueva forma de combate popular, asimilaron la acción de las argelinas a la de ciertos miembros de la resistencia o a la de los agentes secretos de servicios especializados […] La mujer argelina no es un agente secreto. Sin aprendizaje, sin entrenamiento, sin vacilaciones, sale a la calle con tres granadas en su bolso de mano o con el informe de actividades de una zona bajo el corpiño. No existe en ella la sensación de desempeñar un papel ya leído muchas veces en las novelas, o visto en las películas. No tiene ese coeficiente de juego e imitación, que casi siempre encontramos en estas actividades cuando las observamos en una occidental.

No es la representación de un personaje conocido y mil veces invocado en la imaginación o en los relatos. Es un nacimiento auténtico, en estado puro, sin propedéutica. No hay personajes que deben imitarse.

[…]

Debemos insistir una vez más en el carácter revolucionario de esta decisión. Al principio, únicamente solo se incorporaron las mujeres casadas. Pero rápidamente se abandonaron estas restricciones. Primero se eligió a las mujeres casadas cuyos maridos eran militantes. Después, se designaron viudas o divorciadas. Nunca había muchachas; en primer lugar porque una joven de 20 o 23 años casi no tiene la posibilidad de salir sola del domicilio familiar. Sin embargo, los deberes de las mujeres como madres o esposas, y la preocupación por restringir al mínimo las consecuencias eventuales de su arresto y su muerte, y también el acopio de voluntarias jóvenes, llevaron a los

responsables políticos a dar otro salto, a eliminar las restricciones y a encontrar apoyo indiferenciado en el conjunto de las mujeres argelinas.

Durante este tiempo, la mujer, agente de enlace, transmisora de propaganda, siguiendo a cien o doscientos metros a un responsable en marcha, está todavía velada; sin embargo, a partir de un determinado momento los engranajes de la lucha se desplazan hacia las ciudades europeas. [...] Los colonizadores no se han instalado entre los indígenas, al contrario, han cercado a la ciudad autóctona y la han sitiado...

[...]

Las ciudades indígenas están prisioneras, de manera concertada, en las redes del conquistador...

[...]

Al margen de las mujeres empleadas al servicio de los conquistadores, a quienes el colonizador denomina con el nombre genérico de *Fatmas*, la argelina, sobre todo la joven argelina, se aventura poco en la ciudad europea. Casi todos sus movimientos tienen lugar en la ciudad árabe. Incluso en la ciudad árabe las idas y venidas se reducen al mínimo. Las raras veces que la argelina abandona la ciudad, se debe casi siempre a un acontecimiento excepcional (muerte de algún familiar habitante de una localidad vecina), o con más frecuencia a las visitas tradicionales entre las familias con motivo de las fiestas religiosas, de las peregrinaciones... Es ese caso, la ciudad europea es cruzada en automóvil, la mayor parte de las veces, por la mañana temprano.

[...]

La argelina cada vez que entra en la ciudad europea debe lograr una victoria sobre sí misma, sobre sus temores infantiles. Debe volver a la imagen del ocupante catalogado en alguna parte de su espíritu y su cuerpo, para remodelarlo e iniciar el trabajo capital de erosión de esta imagen, para convertirla en algo esencial, para despojarla de su vergüenza y desacralizarla.

[...]

Llevar mensajes y órdenes verbales complicadas, a veces memorizadas por mujeres sin ninguna instrucción, son algunas de las misiones que se confían a la mujer argelina.

Otras veces debe vigilar durante una hora, y a veces más, una casa en la que tiene una entrevista entre responsables.

A lo largo de estos minutos interminables en que no debe permanecer en el mismo lugar para no llamar la atención, al mismo tiempo que tampoco puede alejarse, ya que es responsable de la seguridad de los hermanos que están dentro, es frecuente presenciar escenas tragicómicas. La joven argelina sin velo que "pasea por la acera", abordada frecuentemente por jóvenes que se comportan como todos los jóvenes del mundo, aunque con un matiz especial en razón de la idea

que tienen de una mujer sin velo, y debe escuchar expresiones desagradables, obscenas, humillantes. […] Otras veces, la mujer argelina transporta veinte, treinta, cuarenta millones, llevando el dinero de la Revolución en su bolso o en un maletín; transportando un dinero que servirá para sufragar las necesidades de las familias de los prisioneros o para comprar medicinas y víveres para los guerrilleros.

Este aspecto de la Revolución ha sido cumplido por la mujer argelina con una constancia, un dominio de sí y un éxito increíbles. A pesar de las dificultades internas, subjetivas, y pese a la incomprensión a veces violenta de una parte de la familia, la argelina asumirá todas las tareas que se le confían.

[…]

La mujer argelina se entrega de manera de manera total y decidida a la acción revolucionaria. En su bolsa de mano transporta granadas y revólveres que tomará en el último instante un *fidai* delante del bar, o cuando pase el criminal elegido. Durante este período, los argelinos descubiertos en las ciudades europeas son interrogados sin piedad, detenidos y registrados.

Por eso es necesario seguir el destino paralelo de este hombre y de eta mujer, de esta pareja que lleva la muerte al enemigo y la vida a la revolución. Uno apoya al otro, aunque en apariencia sean ajenos. Una, transformada radicalmente en europea, plena de seguridad y desenvoltura, insospechable, absorbida por esa atmósfera; el otro, extraño, tenso, dirigiéndose al encuentro de su destino.

[…]

Mientras lleva revólveres, granadas, centenares de falsas cartas de identidad o bombas, la mujer argelina sin velo se mueve como un pez en el agua occidental. Los militares y las patrullas francesas les sonríen al paso, se escuchan cumplidos sobre su físico, pero nadie sospecha que en su bolsa duerme la pistola-ametralladora que, muy pronto, segara la vida de cuatro o cinco miembros de una patrulla.

Debemos volver aun a esta muchacha, apenas ayer descubierta, que avanza por la ciudad europea seguida de policías, paracaidistas y milicianos. Ya no se desliza junto a los muros como era su costumbre antes de la Revolución. Obligada en cada momento a desvanecerse frente a la sociedad dominante, la argelina evitaba el centro de la acera que, en todos los países del mundo, pertenece por derecho propio a quienes mandan.

Se yerguen las espaldas de la argelina sin velo. Su andar es flexible y estudiado: ni demasiado aprisa, ni demasiado lento. Sus piernas están desnudas, sin la traba del manto, en plena libertad y al aire libre.

En la sociedad tradicional, la pubertad y el manto anuncian el cuerpo de la joven argelina. El manto cubre el cuerpo y lo somete, lo

disciplina en el momento mismo en que vive su fase de mayor efervescencia. El velo protege, confiere seguridad, aísla. […] El cuerpo, sin el ropaje tradicional, parece escaparse, irse en pedazos. Existe la impresión de estar mal vestida, desnuda. La carencia es una falta súbita que se vive con gran intensidad, sentimiento angustioso de estar incompleta, de romperse y desintegrarse. La ausencia del velo altera el esquema corporal de la argelina […] La argelina que entra "desnuda" en la ciudad europea remodela su cuerpo, lo reinstala de manera totalmente revolucionaria. Esta nueva dialéctica del cuerpo y del mundo es fundamental en el caso de la mujer.[3]

[…]

Unas veces en funciones y otras eliminando el velo se instrumentaliza y transforma en técnica de *camuflaje,* en medio de lucha. El carácter *casi-tabú* del velo en la situación colonial casi desaparece durante la lucha de Liberación. Incluso las argelinas no incorporadas activamente a la lucha, adoptan la costumbre de abandonar el velo.

[…]

Pero todavía será necesario aprender una nueva técnica: llevar bajo el velo un objeto pesado, "muy peligroso de manipular" […] y dar la impresión de tener las manos libres, que no hay nada bajo el *haik* sino una pobre mujer o una joven insignificante. No se trata solo de cubrirse con el velo. Es preciso adoptar un tal "aire de *Fatma*" que tranquilice al soldado porque "esta no es capaz de hacer nada".

Es bien difícil. Además, están los policías que interpelan a escasos metros una mujer con velo que no parece particularmente sospechosa. Y está la bomba; por la expresión patética del responsable sabemos que se trata de eso, o de la bolsa de granadas, ligadas al cuerpo por un sistema de cordones y correas. Porque las manos deben quedar libres, para exhibirlas desnudas, para presentarlas humildes y sencillamente a los militares para que no busquen más. Mostrar las manos vacías y aparentemente móviles y libres es el signo que desarma al soldado enemigo.

[…]

Ignorando o simulando ignorar esta nueva conducta, el colonialismo francés reinicia el 13 de mayo de 1959 su clásica campaña

---

3 La mujer que antes de la Revolución no salía nunca de su casa si no iba acompañada de su madre o su marido, verá que se le confían misiones precisas… durante varios días, sola y llevando consigo directivas de una importancia capital para la Revolución, viajará en tren, dormirá en casa de una familia desconocida, en casa de militantes… Pero lo importante para nuestro propósito estriba en que el marido no opone ninguna dificultad para dejar que su mujer salga en misión… Los antiguos celos del argelino, su desconfianza congénita, han desaparecido al contacto de la Revolución…

de occidentalización de la mujer argelina... Muchachas del servicio doméstico amenazadas con perder su trabajo, pobres mujeres arrancadas de sus hogares, prostitutas son conducidas a la plaza pública, y despojadas *simbólicamente* de sus velos al grito de: "¡Viva Argelia francesa!" [...] Espontáneamente y sin consignas, las mujeres argelinas, que desde hace tiempo abandonaron el velo, vuelven a usar el *haik*, afirmando así que no es verdad que la mujer se libera por una simple invitación de Francia y del General De Gaulle.

[...]

El colonialismo quiere que todo emane de él. Pero la tendencia psicológica dominante del colonizador es la de endurecerse frente a cualquier invitación del conquistador.

[...]

Después del 13 de mayo se vuelve a usar el velo, pero definitivamente despojado de su dimensión exclusivamente tradicional.

Existe, por lo tanto, un dinamismo histórico del velo que se percibe en forma muy concreta, en el desarrollo de la colonización de Argelia. Al principio, el velo es un mecanismo de resistencia, pero para el grupo social su valor continúa fuertemente arraigado. Se usa por tradición, por la rígida separación de los sexos, pero también porque el ocupante *quiere develar a Argelia*. Más tarde la mutación interviene en ocasión de la Revolución. Se va abandonando el velo en el transcurso de la acción revolucionaria. [...] El velo ayuda a la argelina para responder a las nuevas interrogantes planteadas por la lucha.

La iniciativa de las reacciones del colonizado queda fuera del alcance de los colonialistas. Las exigencias del combate son las que provocan nuevas actitudes, nuevas conductas y nuevas modalidades de apariencia en la sociedad argelina.



Cubierta de la primera edición cubana de *Los condenados de la tierra*. Ediciones Venceremos, La Habana, 1965.

LOS CONDENADOS DE LA TIERRA*

I. LA VIOLENCIA

Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, *Commonwealth*, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento. En cualquier nivel que se la estudie: encuentros entre individuos, nuevos nombres de los clubes deportivos, composición humana de los *cocktail-parties*, de la policía, de los consejos de administración, de los bancos nacionales o privados, la descolonización es simplemente la sustitución de una "especie" de hombres por otra "especie" de hombres. Sin transición, hay una sustitución total, completa, absoluta. Por supuesto, podría mostrarse igualmente el surgimiento de una nueva nación, la instauración de un Estado nuevo,

---

* Bajo el título *Les damnés de la terre,* fue publicada esta obra por François Maspero en París, en 1961. Su primera edición en español se realizó en México, en 1963, por el Fondo de Cultura Económica, con traducción de Julieta Campos. Los fragmentos seleccionados se corresponden con la primera edición realizada en Cuba por Ediciones Venceremos (La Habana, 1965), de las páginas: Parte I: 34-81; 84-89; Parte I(a): 90-91; 91-92; 93-94; 94-95; 97-97; 99-100; Parte II: 101-107; 109-112; 116-122; 137; Parte III: 168-172; 173-175; 182-184; 188-189; y Conclusiones: 286-290. Se mantienen las notas del autor, señaladas como: (Nota del autor), no así las de la edición.

sus relaciones diplomáticas, su orientación política, económica. Pero hemos querido hablar precisamente de esa tabla rasa que define toda descolonización en el punto de partida. Su importancia inusitada es que constituye, desde el primer momento, la reivindicación mínima del colonizado. A decir verdad, la prueba del éxito reside en un panorama social modificado en su totalidad. La importancia extraordinaria de ese cambio es que es deseado, reclamado, exigido. La necesidad de ese cambio existe en estado bruto, impetuoso y apremiante, en la conciencia y en la vida de los hombres y mujeres colonizados. Pero la eventualidad de ese cambio es igualmente vivida en la forma de un futuro aterrador en la conciencia de otra "especie" de hombres y mujeres: los colonos.

La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación –más precisamente la explotación del colonizado por el colono– se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones. El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado. El colono saca su verdad, es decir, sus bienes, del sistema colonial.

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la "cosa" colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera.

En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial. Su definición puede encontrarse, si se quiere describirla con precisión, en la frase bien conocida: "los últimos serán los primeros". La descolonización es la comprobación de esa frase. Por eso, en el plano de la descripción, toda descolonización es un logro.

Expuesta en su desnudez, la descolonización permite adivinar a través de todos sus poros, balas sangrientas, cuchillos sangrientos. Porque si los últimos deben ser los primeros, no puede ser sino tras un afrontamiento decisivo y a muerte de los dos protagonistas. Esa voluntad afirmada de hacer pasar a los últimos a la cabeza de la fila, de hacerlos subir a un ritmo (demasiado rápido, dicen algunos) los famosos escalones que definen a una sociedad organizada, no puede triunfar sino cuando se colocan en la balanza todos los medios incluida, por supuesto, la violencia.

No se desorganiza una sociedad, por primitiva que sea, con semejante programa si no se está decidido desde un principio, es decir, desde la formulación misma de ese programa, a vencer todos los obstáculos con que se tropiece en el camino. El colonizado que decide realizar ese programa, convertirse en su motor, está dispuesto en todo momento a la violencia. Desde su nacimiento, le resulta claro que ese mundo estrecho, sembrado de contradicciones, no puede ser impugnado sino por la violencia absoluta.

El mundo colonial es un mundo en compartimientos. Sin duda resulta superfluo, en el plano de la descripción, recordar la existencia de ciudades indígenas y ciudades europeas, de escuelas para indígenas y escuelas para europeos, así como es superfluo recordar el *apartheid* en Sudáfrica. No obstante, si penetramos en la intimidad de esa separación en compartimientos, podremos al menos poner en evidencia algunas de las líneas de fuerza que presupone. Este enfoque del mundo colonial, de su distribución, de su disposición geográfica va a permitirnos delimitar los ángulos desde los cuales se reorganizará la sociedad descolonizada.

El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía. En las colonias, el interlocutor válido e institucional del colonizado, el vocero del colono y del régimen de opresión es el gendarme o el soldado. En las sociedades de tipo capitalista, la enseñanza, religiosa o laica, la formación de reflejos morales trasmisibles de padres a hijos, la honestidad ejemplar de obreros condecorados después de cincuenta años de buenos y leales servicios, el amor alentado por la armonía y la prudencia, esas formas estéticas del respeto al orden establecido, crean en torno al explotado una atmósfera de sumisión y de inhibición que aligera considerablemente la tarea de las fuerzas del orden. En los países capitalistas, entre el explotado y el poder se interponen una multitud de profesores de moral, de consejeros, de "desorientadores". En las regiones coloniales, por el contrario, el gendarme y el soldado, por su presencia inmediata, sus intervenciones directas y frecuentes, mantienen el contacto con el colonizado y le

aconsejan, a golpes de culata o incendiando sus poblados, que no se mueva. El intermediario del poder utiliza un lenguaje de pura violencia. El intermediario no aligera la opresión, no hace más velado el dominio. Los expone, los manifiesta con la buena conciencia de las fuerzas del orden. El intermediario lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado.

La zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra. La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. Los pies del colono no se ven nunca, salvo quizá en el mar, pero jamás se está muy cerca de ellos. Pies protegidos por zapatos fuertes, mientras las calles de su ciudad son limpias, lisas, sin hoyos, sin piedras. La ciudad del colono es una ciudad harta, perezosa, su vientre está lleno de cosas buenas permanentemente. La ciudad del colono es una ciudad de blancos, de extranjeros. La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la "medina" o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango. Es una ciudad de negros, una ciudad de *boicots*. La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso. El colono no lo ignora cuando, sorprendiendo su mirada a la deriva, comprueba amargamente, pero siempre alerta: "Quieren ocupar nuestro lugar". Es verdad, no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono.

Ese mundo en compartimientos, ese mundo cortado en dos está habitado por especies diferentes. La originalidad del contexto colonial es que las realidades económicas, las desigualdades, la enorme diferencia de los modos de vida, no llegan nunca a ocultar las realidades humanas. Cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de

pertenecer o no a tal especie, a tal raza. En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial. Hasta el concepto de sociedad precapitalista, bien estudiado por Marx, tendría que ser reformulado. El siervo es de una esencia distinta que el caballero, pero es necesaria una referencia al derecho divino para legitimar esa diferencia de clases. En las colonias, el extranjero venido de fuera se ha impuesto con la ayuda de sus cañones y de sus máquinas. A pesar de la domesticación lograda, a pesar de la apropiación, el colono sigue siendo siempre un extranjero. No son ni las fábricas, ni las propiedades, ni la cuenta en el banco lo que caracteriza principalmente a la "clase dirigente". La especie dirigente es, antes que nada, la que viene de afuera, la que no se parece a los autóctonos, a "los otros".

La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas. Provocar un estallido del mundo colonial será, en lo sucesivo, una imagen de acción muy clara, muy comprensible y capaz de ser asumida por cada uno de los individuos que constituyen el pueblo colonizado. Dislocar al mundo colonial no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas. Destruir el mundo colonial es, ni más ni menos, abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio.

La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta. El mundo colonial es un mundo maniqueo. No le basta al colono limitar físicamente, es decir, con ayuda de su policía y de sus gendarmes, el espacio del colonizado. Como para ilustrar el carácter totalitario de la explotación colonial, el colono hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal.[1] La sociedad colonizada no solo se define como una sociedad sin valores. No le basta al colono afirmar que los valores han abandonado o, mejor aún, no han habitado jamás el mundo colonizado. El indígena es declarado impermeable

---

1 Ya hemos demostrado en *Peau Noire, Masques Blancs*, (Édition du Seuil) el mecanismo de ese mundo maniqueo (Nota del autor).

a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto. Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas. Y M. Meyer podía decir seriamente a la Asamblea Nacional Francesa que no había que prostituir la República haciendo penetrar en ella al pueblo argelino. Los valores, en efecto, son irreversiblemente envenenados e infectados cuando se les pone en contacto con el pueblo colonizado. Las costumbres del colonizado, sus tradiciones, sus mitos, sobre todo sus mitos, son la señal misma de esa indigencia, de esa depravación constitucional. Por eso hay que poner en el mismo plano al D.D.T, que destruye los parásitos, trasmisores de enfermedades, y a la religión cristiana, que extirpa de raíz las, herejías, los instintos, el mal. El retroceso de la fiebre amarilla y los progresos de la evangelización forman parte de un mismo balance. Pero los comunicados triunfantes de las misiones, informan realmente acerca de la importancia de los fermentos de enajenación introducidos en el seno del pueblo colonizado. Hablo de la religión cristiana y nadie tiene derecho a sorprenderse. La Iglesia en las colonias es una Iglesia de blancos, una Iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del Blanco, del amo, del opresor. Y, como se sabe, en esta historia son muchos los llamados y pocos los elegidos.

A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. El europeo raramente utiliza "imágenes". Pero el colonizado, que comprende el proyecto del colono, el proceso exacto que se pretende hacerle seguir, sabe inmediatamente en qué piensa. Esa demografía galopante, esas masas histéricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial. El general De Gaulle habla de las "multitudes amarillas" y el señor Mauriac de las masas negras, cobrizas y amarillas que pronto van a irrumpir en oleadas. El colonizado sabe todo eso y ríe cada vez que se descubre como animal en las palabras del otro. Porque sabe que no es un animal.

Y precisamente, al mismo tiempo que descubre su humanidad, comienza a bruñir sus armas para hacerla triunfar.

Cuando el colonizado comienza a presionar sus amarras, a inquietar al colono, se le envían almas buenas que, en los "Congresos de cultura" le exponen las calidades específicas, las riquezas de los valores occidentales. Pero cada vez que se trata de valores occidentales se produce en el colonizado una especie de endurecimiento, de tetania muscular. En el período de descolonización, se apela a la razón de los colonizados. Se les proponed valores seguros, se les explica prolijamente que la descolonización no debe significar regresión, que hay que apoyarse en valores experimentados, sólidos, bien considerados. Pero sucede que cuando un colonizado oye un discurso sobre la cultura occidental, saca su machete o al menos se asegura de que está al alcance de su mano. La violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hacen que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a él esos valores. En el contexto colonial, el colono no se detiene en su labor de crítica violenta del colonizado, sino cuando este último ha reconocido en voz alta e inteligible la supremacía de los valores blancos. En el período de descolonización, la masa colonizada se burla de esos mismos valores, los insulta, los vomita con todas sus fuerzas.

Ese fenómeno se disimula generalmente porque, durante el período de descolonización, ciertos intelectuales colonizados han entablado un diálogo con la burguesía del país colonialista. Durante ese período, la población autóctona es percibida como masa indistinta. Las pocas individualidades autóctonas que los burgueses colonialistas han tenido ocasión de conocer aquí y allá no pesan suficientemente sobre esa percepción inmediata para dar origen a matices. Por el contrario, durante el período de liberación, la burguesía colonialista busca febrilmente establecer contactos con las "élites". Es con esas élites con las que se establece el famoso diálogo sobre los valores.

La burguesía colonialista, cuando advierte la imposibilidad de mantener su dominio sobre los países coloniales, decide entablar un combate en la retaguardia, en el terreno de la cultura, de los valores, de las técnicas, etc. Pero lo que no hay que perder nunca de vista es que la inmensa mayoría de los pueblos colonizados es impermeable a esos problemas. Para el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra: la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad. Pero esa dignidad no tiene nada que ver con la dignidad de la "persona humana". Esa persona humana ideal, jamás ha oído hablar de ella. Lo que el colo-

nizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo hambrearlo impunemente; y ningún profesor de moral, ningún cura, vino jamás a recibir los golpes en su lugar ni a compartir con él su pan. Para el colonizado, ser moralista es, muy concretamente, silenciar la actitud déspota del colono, y así quebrantar su violencia desplegada, en una palabra, expulsarlo definitivamente del panorama. El famoso principio que pretende que todos los hombres sean iguales encontrará su ilustración en las colonias cuando el colonizado plantee que es el igual del colono. Un paso más querrá pelear para ser más que el colono. En realidad, ya ha decidido reemplazar al colono, tomar su lugar. Como se ve, es todo un universo material y moral el que se desploma. El intelectual que ha seguido, por su parte, al colonialista en el plano de lo universal abstracto va a pelear porque el colono y el colonizado puedan vivir en paz en un mundo nuevo. Pero o que no ve, porque precisamente el colonialismo se ha infiltrado en él con todos sus modos de pensamiento, es que el colono, cuando desaparece el contexto colonial, no tiene ya interés en quedarse, en coexistir. No es un azar si, inclusive antes de cualquier negociación entre el gobierno argelino y el gobierno francés, la minoría europea llamada "liberal" ya ha dado a conocer su posición: reclama, ni más ni menos, la doble ciudadanía. Es que, acantonándose en el plano abstracto, se quiere condenar al colono a dar un salto muy concreto a lo desconocido. Digámoslo: el colono sabe perfectamente que ninguna fraseología sustituye a la realidad.

El colonizado, por tanto, descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono. Descubre que una piel de colono no vale más que una piel de indígena. Hay que decir, que ese descubrimiento introduce una sacudida esencial en el mundo. Toda la nueva y revolucionaria seguridad del colonizado se desprende de esto. Si, en efecto, mi vida tiene el mismo peso que la del colono, su mirada ya no me fulmina, ya no me inmoviliza, su voz no me petrifica. Ya no me turbo en su presencia. Prácticamente, lo fastidio. No solo su presencia no me afecta ya, sino que le preparo emboscadas tales que pronto no tendrá más salida que la huida.

El contexto colonial, hemos dicho, se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo. La descolonización unifica ese mundo, quitándole por una decisión radical su heterogeneidad, unificándolo sobre la base de la nación, a veces de la raza. Conocemos esa frase feroz de los patriotas senegaleses, al evocar las maniobras de su presidente Senghor: "Hemos pedido la africanización de los cuadros, y resulta que Senghor africaniza a los europeos". Lo que quiere decir que el colonizado tiene la posibilidad de percibir en una inmediatez absoluta si la descolonización tiene lugar o no: el mínimo exigido es que los últimos sean los primeros.

Pero el intelectual colonizado aporta variantes a esta demanda y, en realidad, las motivaciones no parecen faltarle: cuadros administrativos, cuadros técnicos, especialistas. Pero el colonizado interpreta esos salvoconductos ilegales como otras tantas maniobras de sabotaje y no es raro oír a un colonizado declarar aquí y allá: "No valía la pena, entonces, ser independientes".

En las regiones colonizadas donde se ha llevado a cabo una verdadera lucha de liberación, donde la sangre del pueblo ha corrido y donde la duración de la fase armada ha favorecido el reflujo de los intelectuales sobre bases populares, se asiste a una verdadera erradicación de la superestructura bebida por esos intelectuales en los medios burgueses colonialistas. En su monólogo narcisista, la burguesía colonialista, a través de sus universitarios, había arraigado profundamente, en efecto, en el espíritu del colonizado que las esencias son eternas a pesar de todos los errores imputables a los hombres. Las esencias occidentales, por supuesto. El colonizado aceptaba lo bien fundado de estas ideas y en un repliegue de su cerebro podía descubrirse un centinela vigilante encargado de defender el pedestal grecolatino. Pero, durante la lucha de liberación, cuando el colonizado vuelve a establecer contacto con su pueblo, ese centinela ficticio se pulveriza. Todos los valores mediterráneos, triunfo de la persona humana, de la claridad y de la Belleza, se convierten en adornos sin vida y sin color. Todos esos argumentos parecen ensambles de palabras muertas. Esos valores que parecían ennoblecer el alma se revelan inutilizables porque no se refieren al combate concreto que ha emprendido el pueblo.

Y, en primer lugar, el individualismo. El intelectual colonizado había aprendido de sus maestros que el individuo debe afirmarse. La burguesía colonialista había introducido a martillazos, en el espíritu del colonizado, la idea de una sociedad de individuos donde cada cual se encierra en su subjetividad, donde la riqueza es la del pensamiento. Pero el colonizado que tenga la oportunidad de sumergirse en el pueblo durante la lucha de liberación va a descubrir la falsedad de esa teoría. Las formas de organización de la lucha van a proponerle ya un vocabulario inhabitual. El hermano, la hermana, el camarada son palabras proscritas por la burguesía colonialista porque, para ella, mi hermana es mi cartera, mi camarada mi compinche en la maniobra turbia. El intelectual colonizado asiste, en una especie de auto de fe, a la destrucción de todos sus ídolos: el egoísmo, la recriminación orgullosa, la imbecilidad infantil del que siempre quiere decir la última palabra. Ese intelectual colonizado, atonizado por la cultura colonialista, descubrirá igualmente la consistencia de las asambleas de las aldeas, la densidad de las comisiones del pueblo, la extraordinaria fecundidad de las reuniones de barrio y de célula. Los asuntos de cada

uno ya no dejarán jamás de ser asuntos de todos porque, concretamente, todos serán descubiertos por los legionarios y asesinados, o todos se salvarán. La indiferencia hacia los demás, esa forma atea de la salvación, está prohibida en este contexto.

Se habla mucho desde hace tiempo de la autocrítica: ¿se sabe acaso que fue primero una institución africana? Ya sea en los *djemaas* de África del Norte o en las reuniones de África Occidental, la tradición quiere que los conflictos que estallan en una aldea sean debatidos en público. Autocrítica en común, sin duda, con una nota de humor, sin embargo, porque todo el mundo se siente sin presiones, porque en última instancia todos queremos las mismas cosas. El cálculo, los silencios insólitos, las reservas, el espíritu subterráneo, el secreto, todo eso lo abandona el intelectual a medida que se sumerge en el pueblo. Y es verdad que entonces puede decirse que la comunidad triunfa ya en ese nivel, que segrega su propia luz, su propia razón.

Pero puede suceder que la descolonización se produzca en regiones que no han sido suficientemente sacudidas por la lucha de liberación y allí se encuentran esos mismos intelectuales hábiles, maliciosos, astutos. En ellos se encuentran intactas las formas de conducta y de pensamiento recogidas en el curso de su trato con la burguesía colonialista. Ayer niños mimados del colonialismo, hoy de la autoridad nacional, organizan el pillaje de los recursos nacionales. Despiadados, suben por combinaciones o por robos legales: importación-exportación, sociedades anónimas, juegos de bolsa, privilegios ilegales, sobre esa miseria actualmente nacional. Demandan con insistencia la nacionalización de las empresas comerciales, es decir, la reserva de los mercados y las buenas ocasiones solo para los nacionales. Doctrinalmente, proclaman la necesidad imperiosa de nacionalizar el robo de la nación. En esa aridez del período nacional, en, la fase llamada de austeridad, el éxito de sus rapiñas provoca rápidamente la cólera la violencia del pueblo. Ese pueblo miserable e independiente, en el contexto africano e internacional actual, adquiere la conciencia social a un ritmo acelerado. Las pequeñas individualidades no tardarán en comprenderlo.

Para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado ha tenido que dar garantías. Entre otras, ha tenido que hacer suyas las formas de pensamiento de la burguesía colonial. Esto se comprueba en la ineptitud del intelectual colonizado para dialogar. Porque no sabe hacerse inesencial frente al objeto o la idea. Por el contrario, cuando milita en el seno del pueblo se maravilla continuamente. Se ve literalmente desarmado por la buena fe y la honestidad del pueblo. El riesgo permanente que lo acecha entonces es hacer populismo. Se transforma en una especie de bendito-sí-sí, que asiente ante

cada frase del pueblo, convertida por él en sentencia. Pero el *fellah*, el desempleado, el hambriento no pretende la verdad. No dice que él es la verdad, puesto que lo es en su ser mismo.

El intelectual se comporta objetivamente, en esta etapa, como un vulgar oportunista. Sus maniobras, en realidad, no han cesado. El pueblo no piensa en rechazarlo ni en acorralarlo. Lo que el pueblo exige es que todo se ponga en común. La inserción del intelectual colonizado en la marea popular va a demorarse por la existencia en él de un curioso culto por el detalle. No es que el pueblo sea rebelde, si se le analiza. Le gusta que le expliquen, le gusta comprender las articulaciones de un razonamiento, le gusta ver hacia dónde va. Pero el intelectual colonizado, al principio de su cohabitación con el pueblo, da mayor importancia al detalle y llega a olvidar la derrota del colonialismo, el objeto mismo de la lucha. Arrastrado en el movimiento multiforme de la lucha, tiene tendencia a fijarse en tareas locales, realizadas con ardor, pero casi siempre demasiado solemnizadas. No ve siempre la totalidad. Introduce la noción de disciplinas, especialidades, campos, en esa terrible máquina de mezclar y triturar que es una revolución popular. Dedicado a puntos precisos del frente, suele perder de vista la unidad del movimiento y, en caso de fracaso local, se deja llevar por la duda, la decepción. El pueblo, al contrario, adopta desde el principio posiciones globales. La tierra y el pan: ¿qué hacer para obtener la tierra y el pan? Y ese aspecto preciso, aparentemente limitado, restringido del pueblo es, en definitiva, el modelo operatorio más enriquecedor y más eficaz.

El problema de la verdad debe solicitar igualmente nuestra atención. En el seno del pueblo, desde siempre, la verdad solo corresponde a los nacionales. Ninguna verdad absoluta, ningún argumento sobre la transparencia del alma puede destruir esa posición. A la mentira de la situación colonial, el colonizado responde con una mentira semejante. La conducta con los nacionales es abierta; crispada e ilegible con los colonos. La verdad es lo que precipita la dislocación del régimen colonial y pierde a los extranjeros. En el contexto colonial no existe una conducta regida por la verdad. Y el bien es simplemente lo que les hace mal a los otros.

Se advierte entonces que el maniqueísmo primario que regía la sociedad colonial se conserva intacto en el período de descolonización. Es que el colono no deja de ser nunca el enemigo, el antagonista, precisamente el hombre que hay que eliminar. El opresor, en su zona, hace existir el movimiento, movimiento de dominio, de explotación, de pillaje. En la otra zona, la cosa colonizada, arrollada, expoliada, alimenta como puede ese movimiento, que va sin cesar desde las márgenes del territorio a los palacios y los muelles de la "metrópoli".

En esa zona fija, la superficie está quieta, la palmera se balancea frente a las nubes, las olas del mar rebotan sobre los guijarros, las materias primas van y vienen, legitimando la presencia del colono mientras que agachado, más muerto que vivo, el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual. El colono hace la historia. Su vida es una epopeya, una odisea. Es el comienzo absoluto: "Esta tierra, nosotros la hemos hecho". Es la causa permanente: "Si nos vamos, todo está perdido, esta tierra volverá a la Edad Media". Frente a él, seres embotados, roídos desde dentro por las fiebres y las costumbres ancestrales, constituyen un marco casi mineral del dinamismo innovador del mercantilismo colonial.

El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea. La inmovilidad a que está condenado el colonizado no puede ser impugnada sino cuando el colonizado decide poner término a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización.

Mundo dividido en compartimientos, maniqueo, inmóvil, mundo de estatuas: la estatua del general que ha hecho la conquista, la estatua del ingeniero que ha construido el puente. Mundo seguro de sí, que aplasta con sus piedras las espaldas desolladas por el látigo. He ahí el mundo colonial. El indígena es un ser acorralado, el *apartheid* no es sino una modalidad de la división en compartimientos del mundo colonial. La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás. Durante la colonización, el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana.

Esa agresividad sedimentada en sus músculos, va a manifestarla el colonizado primero contra los suyos. Es el período en que los negros se pelean entre sí y los policías, los jueces de instrucción no saben qué hacer frente a la sorprendente criminalidad norafricana. Más adelante veremos lo que debe pensarse de este fenómeno.[2] Frente a la situación colonial, el colonizado se encuentra en un estado de tensión permanente. El mundo del colono es un mundo hostil, que rechaza,

---

2 Véase en este libro *Guerra colonial y trastornos mentales*, capítulo V. Este capítulo no se incluye en la presente selección.

pero al mismo tiempo es un mundo que suscita envidia. Hemos visto cómo el colonizado siempre sueña con instalarse en el lugar del colono. No con convertirse en colono, sino con sustituir al colono. Ese mundo hostil, pesado, agresivo, porque rechaza con todas sus asperezas a la masa colonizada, representa no el infierno del que habría que alejarse lo más pronto posible, sino un paraíso al alcance de la mano, protegido por terribles canes.

El colonizado está siempre alerta, descifrando difícilmente los múltiples signos del mundo colonial; nunca sabe si ha pasado o no del límite. Frente al mundo determinado por el colonialista, el colonizado siempre se presume culpable. La culpabilidad del colonizado no es una culpabilidad asumida, es más bien una especie de maldición, una espada de Damocles. Pero, en lo más profundo de sí mismo, el colonizado no reconoce ninguna instancia. Está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado, pero no convencido de su inferioridad. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echársele encima. En sus músculos, el colonizado siempre está en actitud expectativa. No puede decirse que esté inquieto, que esté aterrorizado En realidad, siempre está presto a abandonar su papel de presa y asumir el de cazador. El colonizado es un perseguido que sueña permanentemente con transformarse en perseguidor. Los símbolos sociales –gendarmes, clarines que suenan en los cuarteles, desfiles militares y la bandera allá arriba– sirven a la vez de inhibidores y de excitantes. No significan: “No te muevas”, sino “Prepara bien el golpe”. Y, de hecho, si el colonizado tuviera tendencia a dormirse, a olvidar, la altivez del colono y su preocupación por experimentar la solidez del sistema colonial, le recordarían constantemente que la gran confrontación no podrá ser indefinidamente demorada. Ese impulso de tomar el lugar del colono mantiene constantemente su tensión muscular. Sabemos, en efecto, que, en condiciones emocionales dadas, la presencia del obstáculo acentúa la tendencia al movimiento.

Las relaciones entre colono y colonizado son relaciones de masa. Al número, el colono opone su fuerza. El colono es un exhibicionista. Su deseo de seguridad lo lleva a recordar en alta voz al colonizado que: “Aquí el amo soy yo”. El colono alimenta en el colonizado una cólera que detiene al manifestarse. El colonizado se ve apresado entre las mallas cerradas del colonialismo. Pero ya hemos visto cómo, en su interior, el colono solo obtiene una pseudopetrificación. La tensión muscular del colonizado se libera periódicamente en explosiones sanguinarias: luchas tribales, luchas de *çofs*, luchas entre individuos.

Al nivel de los individuos, asistimos a una verdadera negación del buen sentido. Mientras que el colono o el policía pueden, diariamente, golpear al colonizado, insultarlo, ponerlo de rodillas, se verá al

colonizado sacar su cuchillo a la menor mirada hostil o agresiva de otro colonizado. Porque el último recurso del colonizado es defender su personalidad frente a su igual. Las luchas tribales no hacen sino perpetuar los viejos rencores arraigados en la memoria. Al lanzarse con todas sus fuerzas a su venganza, el colonizado trata de convencerse de que el colonialismo no existe, que todo sigue como antes, que la historia continúa. Observamos con plena claridad, en el nivel de las colectividades, esas famosas formas de conducta de prevención, como si anegarse en la sangre fraterna permitiera no ver el obstáculo, diferir hasta más tarde la opción, sin embargo, inevitable, la que desemboca en la lucha armada contra el colonialismo. Autodestrucción colectiva muy concreta en las luchas tribales, tal es, pues, uno de los caminos por donde se libera la tensión muscular del colonizado. Todos esos comportamientos son reflejos de muerte frente al peligro, conductas suicidas que permiten al colono, cuya vida y dominio resultan tanto más consolidados, comprobar que esos hombres no son racionales. El colonizado logra igualmente, mediante la religión, no tomar en cuenta al colono. Por el fatalismo, se retira al opresor toda iniciativa, la causa de los males, de la miseria, del destino está en Dios. El individuo acepta así la disolución decidida por Dios, se aplasta frente al colono y frente a la suerte y, por una especie de reequilibrio interior, logra una serenidad de piedra.

Mientras tanto, la vida continúa y es de los mitos terroríficos, tan prolíficos en las sociedades subdesarrolladas, de donde el colonizado va a extraer las inhibiciones de su agresividad: genios maléficos que intervienen cada vez que alguien se mueve de lado, hombres leopardos, hombres serpientes, canes con seis patas, zombis, toda una gama inagotable de formas animales o de gigantes crea en torno del colonizado un mundo de prohibiciones, de barreras, de inhibiciones, mucho más terrible que el mundo colonialista. Esta superestructura mágica que impregna a la sociedad autóctona cumple, dentro del dinamismo de la economía de la libido, funciones precisas. Una de las características, en efecto, de las sociedades subdesarrolladas es que la libido es principalmente cuestión de grupo, de familia. Conocemos ese rasgo, bien descrito por los etnólogos, de sociedades donde el hombre que sueña que tiene relaciones sexuales con una mujer que no es la suya debe confesar públicamente ese sueño y pagar el impuesto en especie o en jornadas de trabajo al marido o a la familia afectada. Lo que prueba de paso, que las sociedades llamadas prehistóricas dan una gran importancia la inconsciente.

La atmósfera de mito y de magia, al provocar miedo, actúa como una realidad indudable. Al aterrorizarme, me integra en las tradiciones, en la historia de mi comarca o de mi tribu, pero al mismo tiempo

me asegura, me señala un *status,* un acta de registro civil. El plano del secreto, en los países subdesarrollados, es un plano colectivo que depende exclusivamente de la magia. Al circunscribirme dentro de esa red inextricable donde los actos se repiten con una permanencia cristalina, lo que se afirma es la perennidad de un mundo mío, de un mundo nuestro. Los zombis son más aterrorizantes, créamelo, que los colonos. Y el problema no está ya entonces, en ponerse en regla con el mundo bardado de hierro del colonialismo, sino en pensarlo tres veces antes de orinar, escupir o salir de noche.

Las fuerzas sobrenaturales, mágicas, son fuerzas sorprendentemente yoicas. Las fuerzas del colono quedan infinitamente empequeñecidas, resultan ajenas. Ya no hay que luchar realmente contra ellas puesto que lo que cuenta es la temible adversidad de las estructuras míticas. Todo se resuelve como se ve, en un permanente enfrentamiento en el plano fantasmagórico.

De cualquier manera, en la lucha de liberación, ese pueblo antes lanzado en círculos irreales, presa de un terror indecible, pero feliz de perderse en una tormenta onírica, se disloca, se reorganiza y engendra, con sangre y lágrimas, confrontaciones reales e inmediatas. Dar de comer a los *mudjahidines*, apostar centinelas, ayudar a las familias creyentes de lo más necesario, reemplazar al marido muerto o prisionero: esas son las tareas concretas que debe emprender el pueblo en la lucha por la liberación.

En el mundo colonial, la efectividad del colonizado se mantiene a flor de piel como una llaga viva que no puede ser cauterizada. Y la psique se retracta, se oblitera, se descarga en demostraciones musculares que han hecho decir a hombres muy sabios que el colonizado es un histérico. Esta afectividad erecta, espiada por vigías invisibles, pero que se comunican directamente con el núcleo de la personalidad, va a complacerse eróticamente en las disoluciones motrices de la crisis.

En otro ángulo, veremos cómo la afectividad del colonizado se agota en danzas más o menos tendientes al éxtasis. Por eso un estudio del mundo colonial debe tratar de comprender, forzosamente, el fenómeno de la danza y el trance. El relajamiento del colonizado es, precisamente, esa orgía muscular en el curso de la cual la agresividad más aguda, la violencia más inmediata se canalizan, se transforman, se escamotean. El círculo de la danza es un círculo permisible. Protege y autoriza. A horas fijas, en fechas fijas, hombres y mujeres se encuentran en un lugar determinado y, bajo la mirada grave de la tribu, se lanzan a una pantomima aparentemente desordenada, pero en realidad muy sistematizada en la que, por múltiples vías, negaciones con la cabeza, curvatura de la columna vertebral, inclinación hacia atrás de todo el cuerpo, se descifra abiertamente el esfuerzo grandioso de una

colectividad para exorcizarse, liberarse, expresarse. Todo está permitido… en el ámbito de la danza. El montículo al que han subido como para estar más cerca de la luna, el ribazo en el que se han deslizado como para manifestar la equivalencia de la danza y la ablución, la purificación, son lugares sagrados. Todo está permitido porque, en realidad, no se reúnen sino para dejar que surja volcánicamente la libido acumulada, la agresividad reprimida. Muertes simbólicas, cabalgatas figuradas, múltiples asesinatos imaginarios todo eso tiene que salir. Los malos humores se derraman, tumultuosos como torrentes de lava.

Un paso más y caemos en pleno trance. En verdad, son sesiones de posesión-desposesión las que se organizan: vampirismo, posesión por los *djinns*, por los zombis, por *Legba*, el dios ilustre del Vudú. Estas trituraciones de la personalidad, esos desdoblamientos, esas disoluciones cumplen una función económica primordial en la estabilidad del mundo colonizado. A la ida, los hombres y las mujeres estaban impacientes, excitados, "nerviosos". Al regreso, vuelven a la aldea la calma, la paz, la inmovilidad.

En el curso de la lucha de liberación, se asistirá a un despego singular por esas prácticas. Frente a paredón, con el cuchillo en la garganta o, para ser más precisos, con los electrodos en las partes genitales, el colonizado va a verse obligado a dejar de narrarse historias.

Después de años de irrealismo, después de haberse revolcado entre los fantasmas más increíbles, el colonizado, empuñando la ametralladora, se enfrenta por fin a las únicas fuerzas que negaban su ser: las del colonialismo. Y el joven colonizado que crece en una atmósfera de hierro y fuego puede burlarse –y no se abstiene de hacerlo– de los antepasados zombis, de los caballos de dos cabezas, de los muertos que resucitan, de los *djinns* que se aprovechan de un bostezo para penetrar en nuestro cuerpo. El colonizado descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación.

Hemos visto que durante todo el período colonial esta violencia, aunque a flor de piel, gira en el vacío. La hemos visto canalizada por las descargas emocionales de la danza o el trance. La hemos visto agotarse en luchas fratricidas. Ahora se plantea el problema de captar esa violencia en camino de reorientarse. Mientras antes se expresaba en los mitos y se ingeniaba en descubrir ocasiones de suicidio colectivo, he aquí que las condiciones nuevas van a permitirle cambiar de orientación.

En el plano de la táctica política y de la Historia, en la época contemporánea se plantea un problema teórico de importancia capital con motivo de la liberación de las colonias; ¿cuándo puede decirse que la situación está madura para un movimiento de liberación nacional?

¿Cuál debe ser su vanguardia? Como las descolonizaciones han revestido formas múltiples, la razón vacila y se prohíbe decir lo que es una verdadera descolonización y una falsa descolonización. Veremos que para el hombre comprometido es urgente decidir los medios, es decir, la conducta y la organización. Fuera de eso, no hay sino un voluntarismo ciego con los albures terriblemente reaccionarios que supone.

¿Cuáles, son las fuerzas que, en el período colonial, proponen a la violencia del colonizado nuevas vías nuevos polos de inversión? Primero los partidos políticos y las élites intelectuales o comerciales. Pero lo que caracteriza a ciertas formas políticas es el hecho de que proclaman principios, pero se abstienen de dar consignas. Toda la actividad de esos partidos políticos nacionalistas en el período colonial es una actividad de tipo electoral, una serie de disertaciones filosófico-políticas sobre el tema del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos, del derecho de los hombres a la dignidad y al pan, la afirmación continua de "cada hombre un voto". Los partidos políticos nacionalistas no insisten jamás en la necesidad de la prueba de fuerza, porque su objetivo no es precisamente la transformación radical del sistema. Pacifistas, legalistas, de hecho, partidarios del orden… nuevo, esas formaciones políticas plantean crudamente a la burguesía colonialista el problema que les parece esencial: "Dennos el poder". Sobre el problema específico de la violencia, las élites son ambiguas. Son violentas en las palabras y reformistas en las actitudes. Cuando los cuadros políticos nacionalistas burgueses dicen una cosa, advierten sin ambages que no la piensan realmente.

Hay que interpretar esa característica de los partidos nacionalistas tanto por la calidad de sus cuadros como por la de sus partidarios. Los partidarios de los partidos nacionalistas son partidarios urbanos. Esos obreros, esos maestros, esos artesanos y comerciantes han empezado –en el nivel menor, por supuesto– a aprovechar a la situación colonial, tienen intereses particulares. Lo que esos partidarios reclaman es el mejoramiento de su suerte, el aumento de sus salarios. El diálogo entre estos partidarios políticos y el colonialismo no se rompe jamás. Se discuten arreglos, representación electoral, libertad de prensa, libertad de asociación. Se discuten reformas. No hay que sorprenderse; pues, de ver a gran húmero de indígenas militar en las sucursales de las formaciones políticas de la metrópoli: Esos indígenas luchan por un lema abstracto "el poder para el proletariado" olvidando que, en su región; hay que fundar el combate principalmente en lemas carácter nacionalista. El intelectual colonizado ha invertido su agresividad en su voluntad apenas velada de asimilarse al mundo colonial. Ha puesto su agresividad al servicio de sus propios intereses, de sus intereses de individuo; Así surge fácilmente una especie de esclavos manumisos:

lo que reclama el intelectual es la posibilidad de multiplicar los manumisos, la posibilidad de organizar una auténtica clase de manumisos. Las masas, por el contrario, no pretenden el aumento de las oportunidades de éxito de los individuos. Lo que exigen no es el *status* del colono, sino el lugar del colono. Los colonizados, en su inmensa mayoría, quieren la finca del colono. No se trata de entrar en competencia con él. Quieren su lugar.

El campesinado es descuidado sistemáticamente por la propaganda de la mayoría de los partidos nacionalistas Y es evidente que en los países coloniales solo el campesinado es revolucionario. No tiene nada que perder y tiene todo por ganar. El campesinado, el desclasado, el hambriento, es el explotado que descubre más pronto que solo vale la violencia. Para él no hay transacciones, no hay posibilidad de arreglos. La colonización o la descolonización, son simplemente una relación de fuerzas. El explotado percibe que su liberación exige todos los medios y en primer lugar la fuerza. Cuando en 1956, después de la capitulación de Guy Mollet frente a los colonos de Argelia, el Frente de Liberación Nacional, en un célebre folleto, advertía que el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello, ningún argelino consideró realmente que esos términos eran demasiado violentos. El folleto no hacía sino expresar lo que todos los argelinos resentían en lo más profundo de sí mismos: el colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor.

En el momento de la explicación decisiva, la burguesía colonialista que había permanecido hasta entonces en su lecho de plumas, entra en acción. Introduce esta nueva noción que es, hablando propiamente, una creación de la situación colonial: la no violencia. En su forma bruta, esa no violencia significa para las élites intelectuales y económicas colonizadas que la burguesía colonialista tiene los mismos intereses que ellas y que resulta entonces indispensable, urgente, llegar a un acuerdo en pro de la salvación común. La no violencia es un intento de arreglar el problema colonial en torno al tapete verde de una mesa de juego, antes de cualquier gesto irreversible, cualquier efusión de sangre, cualquier acto lamentable. Pero si las masas, sin esperar a que se dispongan las sillas, no oyen sino su propia voz y comienzan los incendios y los atentados, se advierte entonces cómo las "élites" y los dirigentes de los partidos burgueses nacionalistas se precipitan hacia los colonialistas para decirles: "¡Esto es muy grave! Nadie sabe cómo va a acabar todo esto, hay que encontrar una solución hay que encontrar una transacción".

Ésta idea de la transacción es muy importante en el fenómeno de la descolonización, ya que está lejos de ser simple. La transacción, en

efecto, concierne tanto al sistema colonial como a la joven burguesía nacional. Los sustentadores del sistema colonial descubren que las masas corren el riesgo de destruirlo todo. El sabotaje de puentes, la destrucción de las fincas, las represiones, la guerra afectan duramente a la economía. Transacción igualmente para la burguesía nacional que, sin determinar muy bien las posibles consecuencias del tifón, teme en realidad ser barrida por esa formidable borrasca y no deja de decir a los colonos: "Todavía somos capaces de detener la carnicería, las masas tienen aún confianza en nosotros, apúrense si no quieren comprometer todo". Un paso más y el dirigente del partido nacionalista guarda su distancia en relación con esa violencia. Afirma en alta voz que no tiene nada que ver con esos Mau-Mau, con esos terroristas, con esos degolladores. En el mejor de los casos, se atrinchera en un *no man's land* entre los terroristas y los colonos y se presenta gustosamente como "interlocutor": lo que significa que, como los colonos no pueden discutir con los Mau-Mau, él está dispuesto a facilitarles las negociaciones. Es así como la retaguardia de la lucha nacional, esa parte del pueblo que nunca ha dejado de estar del otro lado de la lucha, se encuentra situada por una especie de gimnasia a la vanguardia de las negociaciones y de la transacción –porque precisamente siempre se ha cuidado de no romper el contacto con el colonialismo–.

Antes de la negociación, la mayoría de los partidos nacionalistas se contentan en el mejor de los casos, con explicar, excusar ese "salvajismo". No reivindican la lucha popular y no es raro que se dejen ir, en círculos cerrados, hasta condenar esos actos espectaculares declarados odiosos por la prensa y la oposición de la metrópoli. La preocupación por ver las cosas objetivamente constituye la excusa legítima de esta política de inmovilidad. Pero esa actitud clásica de intelectual colonizado y de los dirigentes de los partidos nacionalistas, no es verdaderamente objetiva. En realidad, no están seguros de que esa violencia impaciente de las masas sea el medio más eficaz para defender sus propios intereses. Además, están convencidos de la ineficacia de los métodos violentos. Para ellos no hay duda: todo intento de quebrar la opresión colonial mediante la fuerza es una medida desesperada, una conducta suicida. Es que, en sus cerebros, los tanques de los colonos y los aviones de caza ocupan un lugar enorme. Cuando se les dice: hay que actuar, ven las bombas sobre sus cabezas, los tanques blindados avanzando por las carreteras, la metralla, la policía… y se quedan sentados. Desde un principio se sienten perdedores. Su incapacidad para triunfar por la violencia no necesita demostrarse, la asumen en su vida cotidiana y en sus maniobras. Se han quedado en la posición pueril que Engels adoptaba en su célebre polémica con esa montaña de puerilidad que era *Dühring*:

> Lo mismo que Robinson pudo procurarse una espada, podemos admitir igualmente que Viernes aparezca un buen día con un revolver cargado en la mano y entonces toda la relación de "violencia" se invierte: Viernes manda y Robinson se obliga a trabajar… En consecuencia, el revolver vence a la espada y hasta el más pueril amante de axiomas concebirá sin duda que la violencia no es un simple acto de voluntad, sino que exige para ponerse en práctica condiciones previas muy reales, especialmente instrumentos, el más perfecto de los cuales prevalece sobre le menos imperfecto; que, además, esos instrumentos pueden ser producidos, lo que significa que el productor de instrumentos de violencia más perfectos, hablando en términos gruesos de las armas, prevalece sobre el productor de los menos perfectos y que, en una palabra, la victoria de la violencia descansa en la producción de armas y esta, a su vez, en la producción en general, por tanto… en el "poder económico", en el Estado económico, en los medios materiales que están a disposición de la violencia".[3]

En realidad, los dirigentes reformistas no dicen otra cosa: "¿Con qué quieren ustedes luchar contra los colonos? ¿Con sus cuchillos? ¿Con sus escopetas de caza?"

Es verdad que los instrumentos son tan importantes en el campo de la violencia puesto que todo descansa en definitiva en el reparto de esos instrumentos. Pero resulta que, en ese terreno, la liberación de los territorios coloniales aporta una nueva luz. Hemos visto, por ejemplo, que en la campaña de España, esa auténtica guerra colonial, Napoleón, a pesar de los efectivos, que alcanzaron durante las ofensivas de primavera de 1810 la cifra enorme de 400.000 hombres, se vio obligado a retroceder. No obstante, el ejército francés hacía temblar a toda Europa por sus instrumentos bélicos, por el valor de sus soldados, por el genio militar de sus capitanes. Frente a los medios enormes de las tropas napoleónicas, los españoles, animados por una fe nacional inquebrantable, descubrieron la famosa guerrilla que, veinticinco años antes, las milicias norteamericanas habían experimentado contra las tropas inglesas. Pero la guerrilla del colonizado no sería nada como instrumento de violencia opuesto a otros instrumentos de violencia, si no fuera un elemento nuevo en el proceso global de la competencia entre *trust* y monopolios.

Al principio de la colonización, una columna podía ocupar territorios inmensos: el Congo, Nigeria, la Costa de Marfil, etc… Pero actualmente la lucha nacional del colonizado se inserta en una situación absolutamente nueva El capitalismo, en su período de ascenso, veía en las colonias una fuente de materias primas que, elaboradas, podían ser vendidas en el mercado europeo. Tras una fase de acumulación

---

3 Véase *Teoría de la violencia* (Engels, 1963: 17-18).

del capital, ahora modifica su concepción de la rentabilidad de un negocio. Las colonias se han convertido en un mercado. La población colonial es una clientela que compra. Si la guarnición debe ser eternamente reforzada, si el comercio disminuye, es decir, si los productos manufacturados e industriales no pueden ser exportados ya, eso prueba que la solución militar debe ser descartada. Un dominio ciego de tipo esclavista no es económicamente rentable para la metrópoli. La fracción monopolista de la burguesía metropolitana no sostiene a un gobierno cuya política es únicamente la de la espada. Lo que esperan de su gobierno los industriales y los financieros de la metrópoli no es que diezme a la población, sino que proteja con ayuda de convenios económicos, sus “intereses legítimos”.

Existe, pues, una complicidad objetiva del capitalismo con las fuerzas violentas que brotan en el territorio colonial. Además, el colonizado no está solo frente al opresor. Existe, por supuesto, la ayuda política y diplomática de los países y pueblos progresistas. Pero, sobre todo, está la competencia, la guerra despiadada a que se entregan los grupos financieros. Una Conferencia de Berlín pudo repartir el África despedazada entre tres o cuatro banderas. Actualmente, lo que importa no es que tal región africana sea territorio de soberanía francesa o belga: lo que importa es que las zonas económicas estén protegidas. El bombardeo de artillería, la política de la tierra quemada ha cedido el paso a la sujeción económica. Hoy no se dirige ya una guerra de represión contra cualquier sultán rebelde. La actitud es más elegante, menos sanguinaria, y se decide la liquidación pacífica del régimen castrista. Se trata a estrangular a Guinea, se suprime a Mossadegh. El dirigente nacional que tiene miedo a la violencia se equivoca, pues, si imagina que el colonialismo “va a matarnos a todos”. Los militares, por supuesto, siguen jugando con las muñecas que datan de la conquista, pero los medios financieros se apresuran a volverlos a la realidad.

Por eso se pide a los partidos políticos nacionales razonables que expongan lo más claramente posible sus reivindicaciones y que busquen con la parte colonialista, con calma y sin apasionamiento, una solución que respete los intereses de las dos partes. Si ese reformismo nacionalista, que se presenta con frecuencia como una caricatura del sindicalismo, se decide a actuar lo hará por vías altamente pacíficas: paros en las pocas industrias establecidas en las ciudades, manifestaciones de masas para aclamar al dirigente, boicot de los autobuses o de los productos importados. Todas estas acciones sirven a la vez para presionar al colonialismo y permitir que el pueblo se desgaste. Esta práctica de hibernoterapia, esa “cura de sueño” del pueblo puede en ocasiones tener éxito. En la discusión en torno al tapete verde surge la promoción política que permite a M. M’ba, presidente de la República

de Gabón afirmar solemnemente a su llegada en visita oficial a París: "Gabón es independiente, pero nada ha cambiado entre Gabón y Francia, todo sigue como antes". En realidad, el único cambio es que M. M'ba es presidente de la República gabonesa y que es recibido por el presidente de la República francesa.

La burguesía colonialista es auxiliada en su labor de tranquilizar a los colonizados, por la inevitable religión. Todos los santos que han ofrecido la otra mejilla, que han perdonado las ofensas, que han recibido sin estremecerse los escupitajos y los insultos, son citados y puestos como ejemplo. Las élites de los países colonizados, esos esclavos manumisos, cuando se encuentran a la cabeza del movimiento, acaban inevitablemente por producir un *ersatz* del combate. Utilizan la *esclavitud de sus hermanos* para provocar la vergüenza de los esclavistas o para dar un contenido ideológico de humanismo ridículo a los grupos financieros competidores de sus opresores. Nunca en realidad, apelan realmente a los esclavos, jamás los movilizan concretamente. Por el contrario, a la hora de la verdad, es decir, para ellos de la mentira, enarbolan la amenaza de *una movilización de masas* como el arma decisiva que provocaría como por encanto el "fin del régimen colonial". Hay evidentemente en el seno de esos partidos políticos, entre sus cuadros, revolucionarios que dan deliberadamente la espalda a la farsa de la independencia nacional. Pero en seguida sus intervenciones, sus iniciativas, sus movimientos de cólera molestan a la maquinaria del partido. Progresivamente, esos elementos son aislados y luego, definitivamente separados. Al mismo tiempo, como si hubiera concomitancia dialéctica, la policía colonialista se les echa encima. Sin seguridad en las ciudades, evitados por los militantes, rechazados por las autoridades del partido, esos indeseables de mirada incendiaria van a parar al campo. Es entonces cuando perciben concierto vértigo que las masas campesinas comprenden de inmediato sus palabras y directamente les plantean la pregunta para la cual no tienen preparada la respuesta: "¿Para cuándo?".

Este encuentro de revolucionarios procedentes de las ciudades con los campesinos ocupará más adelante nuestra atención. Conviene ahora volver a los partidos políticos, para mostrar el carácter progresista, a pesar de todo, de su acción. En sus discursos, los dirigentes políticos "nombran" a la nación. Las reivindicaciones del colonizado reciben así una forma. No hay contenido, no hay programa político ni social. Hay una forma vaga, pero no obstante nacional, un marco, lo llamaremos la exigencia mínima. Los partidos políticos toman la palabra, que escriben en los periódicos nacionalistas, hacen soñar al pueblo. Evitan la subversión, pero de hecho introducen terribles fermentos de subversión en la conciencia de oyentes o lectores. Con

frecuencia se utiliza la lengua nacional o tribal. Esto es también fomentar el sueño, permitir que la imaginación se libere del orden colonial. A veces esos políticos dicen: "Nosotros los negros, nosotros lo árabes" y esa apelación cargada de ambivalencias durante el período colonial recibe una especie de consagración. Los partidos nacionalistas juegan con fuego. Porque, como decía recientemente un dirigente africano a grupo de jóvenes intelectuales: "Reflexionen antes de hablar a las masas, pues se inflaman pronto". Hay, pues, una astucia de la historia, que actúa terriblemente en las colonias.

Cuando un dirigente político invita al pueblo a un mitin puede decirse que hay sangre en el ambiente. Sin embargo, el dirigente, con mucha frecuencia, se preocupa sobre todo por "mostrar" sus fuerzas... para no tener que utilizarlas. Pero la agitación así mantenida –ir, venir, oír discursos, ver al pueblo reunido, a los policías alrededor, las demostraciones militares, los arrestos, las deportaciones de los dirigentes– todo ese revuelo le da al pueblo la impresión de que ha llegado el momento de hacer algo. En esos períodos de inestabilidad, los partidos políticos dirigen a la izquierda múltiples llamados a la calma, mientras que, a la derecha, escrutan el horizonte, tratando de descifrar las intenciones liberales del colonialismo.

El pueblo utiliza igualmente para mantenerse en forma, para conservar su capacidad revolucionaria, ciertos episodios de la vida de la colectividad. El bandido, por ejemplo, que se sostiene en el campo durante varios días frente a gendarmes lanzados en su persecución, quien, en combate singular, sucumbe después de haber matado a cuatro o cinco policías, quien se suicida para no delatar a sus cómplices son para el pueblo faros, modelos de acción, "héroes". Y de nada sirve decir, evidentemente, que ese héroe es un ladrón, un crapuloso o un depravado. Si el acto por el que ese hombre es perseguido por las autoridades colonialistas es un acto dirigido exclusivamente contra una persona o un bien colonial, la demarcación es clara, flagrante. El proceso de identificación es automático. Hay que señalar igualmente el papel que desempeña, en ese fenómeno de maduración, la historia de la resistencia nacional a la conquista. Las grandes figuras del pueblo colonizado son siempre las que han dirigido la resistencia nacional a la invasión. Behanzin, Soundiata, Samory, Abd-el-Kader reviven con singular intensidad en el período que precede a la acción. Es la prueba de que el pueblo se dispone a reanudar la marcha, a interrumpir el tiempo muerto introducido por el colonialismo, a hacer la historia.

El surgimiento de la nación nueva, la demolición de las estructuras coloniales son el resultado de una lucha violenta del pueblo independiente, o de la acción, que presiona al régimen colonial, de la violencia periférica asumida por otros pueblos colonizados.

El pueblo colonizado no está solo. A pesar de los esfuerzos del colonialismo, sus fronteras son permeables a las noticias, a los ecos. Descubre que la violencia es atmosférica, que estalla aquí y allá y aquí y allá barre con el régimen colonial. Esta violencia que triunfa tiene un papel no solo informativo sino operatorio para el colonizado. La gran victoria del pueblo vietnamita en Dien-Bien- Phu no es ya, estrictamente hablando, una victoria vietnamita. Desde julio de 1954, el problema que se han planteado los pueblos colonialistas ha sido el siguiente: "¿Qué hay que hacer para lograr un Dien-Bien-Phu? ¿Cómo empezar?" Ningún colonizado podía dudar ya de la posibilidad de ese Dien-Bien-Phu. Lo que constituía el problema era la distribución de las fuerzas, su organización, el momento de su entrada en acción. Esta violencia del ambiente no modifica solo a los colonizados, sino igualmente a los colonialistas que toman conciencia de múltiples Dien-Bien-Phu. Por eso un verdadero pánico ordenado va a apoderarse de los gobiernos colonialistas. Su propósito es tomar la delantera, inclinar hacia la derecha los movimientos de liberación, desarmar al pueblo: descolonicemos rápidamente. Descolonicemos el Congo antes de que se transforme en Argelia. Votemos la ley fundamental para África, formemos la Comunidad, renovemos esta Comunidad, pero, os conjuro, descolonicemos, descolonicemos... Se descoloniza a tal ritmo que se impone la independencia a Houphouet-Boigny. A la estrategia del Dien-Bien-Phu, definida por el colonizado, el colonialista responde con la estrategia del encuadramiento... respetando la soberanía de los Estados.

Pero volvamos a esa violencia atmosférica, a esa violencia a flor de piel. Hemos visto en el desarrollo de su maduración cómo es impulsada hacia la salida. A pesar de las metamorfosis que el régimen colonial le impone en las luchas tribales o regionalistas, la violencia se abre paso, el colonizado identifica a su enemigo, da un nombre a todas sus desgracias y lanza por esa nueva vía toda la fuerza exacerbada de su odio y de su cólera. ¿Pero cómo pasamos de la atmósfera de violencia a la violencia en acción? ¿Qué es lo que provoca la explosión de la caldera? En primer lugar, está el hecho de que ese proceso no deja incólume la tranquilidad del colono. El colono que "conoce" a los indígenas se da cuenta por múltiples indicios, de que algo está cambiando. Los buenos indígenas van escaseando, se hace el silencio al acercarse el opresor. En ocasiones, las miradas se endurecen, las actitudes y las expresiones son abiertamente agresivas. Los partidos nacionalistas se agitan, multiplican los mítines y, al mismo tiempo, se aumentan las fuerzas policiacas, llegan refuerzos del ejército. Los colonos, los agricultores –sobre todo–, aislados en sus fincas, son los primeros en alarmarse. Reclaman medidas enérgicas.

Las autoridades toman, en efecto medidas espectaculares, arrestan a uno o dos dirigentes, organizan desfiles militares, maniobras, incursiones aéreas. Las demostraciones, lo ejércitos bélicos, el olor a pólvora que carga ahora la atmósfera no hace retroceder al pueblo. Esas bayonetas y esos cañonazos fortalecen su agresividad. Una atmósfera dramática se instala, cada cual quiere probar que está dispuesto a todo. Es en estas circunstancias cuando la cosa estalla sola, porque los nervios se han debilitado, se ha instalado el miedo y a la menor cosa se tiene sensibilidad para poner el dedo en el garillo. Un accidente trivial y empieza el ametrallamiento: Sétif en Argelia, las Canteras Centrales en Marruecos, Moramanga en Madagascar.

Las represiones, lejos de quebrantar el impuso, favorecen el avance de la conciencia nacional. En las colonias, las hecatombes, a partir de ciertos estadios de desarrollo embrionario de la conciencia, fortalecen esa conciencia, porque indican que entre opresores y oprimidos todo se resuelve por la fuerza. Hay que señalar aquí que los partidos políticos no han lanzado la consigna de la insurrección armada, no han preparado esa insurrección. Todas esas represiones, todos esos actos suscitados por el miedo, no son deseados por los dirigentes. Los acontecimientos los pillan por sorpresa. Es entonces cuando los colonialistas pueden decidir el arresto de los dirigentes nacionalistas. Pero actualmente los gobiernos de los países colonialistas saben perfectamente que es muy peligroso privar a las masas de sus dirigentes. Porque entonces el pueblo, ya sin bridas, se lanza a la sublevación, a los motines y a los "instintos sanguinarios" e imponen al colonialismo la liberación de los dirigentes a los que tocará la difícil tarea de restablecer la calma. El pueblo colonizado, que había encauzado espontáneamente su violencia en la tarea colosal de la destrucción del sistema colonial, va a encontrarse pronto con la consigna inerte, infecunda: "Hay que liberar a X o a Y".[4] Entonces el colonialismo liberará a esos hombres y discutirá con ellos. Ha empezado la etapa de los bailes populares.

En otro caso, el aparato de los partidos políticos puede permanecer intacto. Pero después de la represión colonialista y de la reacción espontánea del pueblo, los partidos son desbordados por sus militantes. La violencia de las masas se opone vigorosamente a las fuerzas militares del ocupante, la situación empeora y se pudre. Los dirigentes en libertad se encuentran entonces en una situación difícil. Convertidos de pronto en inútiles, con su burocracia y su programa

4 Puede suceder que el dirigente preso sea la expresión auténtica de las masas colonizadas. En ese caso, el colonialismo va a aprovechar su detención para tratar de lanzar nuevos dirigentes (Nota del autor).

razonable se les ve, lejos de los acontecimientos, intentar la suprema impostura de “hablar en nombre de la nación amordazada”. Por regla general, el colonialismo se lanza ávidamente sobre esa oportunidad, transforma a esos inútiles en interlocutores y, en cuatro segundos, les otorga la independencia, encargándolos de restablecer el orden.

Se advierte, pues, que todo el mundo tiene conciencia de esa violencia y que no se trata siempre de responder con una mayor violencia sino más bien de ver cómo resolver la crisis.

¿Qué es pues, en realidad, esa violencia? Ya lo hemos visto: es la intuición que tienen las masas colonizadas de que su liberación debe hacerse, y no puede hacerse más que por la fuerza. ¿Por qué aberración del espíritu esos hombres sin técnica, hambrientos y debilitados, no conocedores de los métodos de organización llegan a convencerse, frente al poderío económico y militar del ocupante, de que solo la violencia podrá liberarlos? ¿Cómo pueden esperar el triunfo?

Porque la violencia, y ahí está el escándalo, puede constituir, como método, la consigna de un partido político. Los cuadros pueden llamar al pueblo a la lucha armada. Hay que reflexionar sobre esta problemática de la violencia. Que el militarismo alemán decida resolver sus problemas de fronteras por la fuerza no nos sorprende, pero que el pueblo ángeles, por ejemplo, decida tomar las armas, que el pueblo argelino rechace todo método que no sea violento, prueba que algo ha pasado o está pasando. Los hombres colonizados, esos esclavos de los tiempos modernos, están impacientes. Saben que solo esa locura puede sustraerlos de la opresión colonial. Un nuevo tipo de relaciones se ha establecido en el mundo. Los pueblos subdesarrollados hacen saltar sus cadenas y lo extraordinario es que lo logran. Puede afirmarse que en la época del sputnik es ridículo morirse de hambre, pero para las masas colonizadas la explicación es menos lunar. La verdad es que ningún país colonialista es capaz actualmente de adoptar la única forma de lucha que tendría posibilidades de éxito: el establecimiento prolongado de importantes fuerzas de ocupación.

En el plano interior, los países colonialistas se enfrentan a contradicciones, a reivindicaciones obreras que exigen el empleo de sus fuerzas policiacas. Además, en la coyuntura internacional actual, esos países necesitan de sus tropas para proteger su régimen. Por último, es bien conocido el mito de los movimientos de liberación dirigidos desde Moscú. En la argumentación del régimen para causar pánico, eso significa: “si esto continúa, existe el peligro de que los comunistas se aprovechen de los trastornos para infiltrarse en esas regiones”.

En la impaciencia del colonizado, el hecho de que esgrima la amenaza de la violencia prueba que tiene conciencia del carácter excepcional de la situación contemporánea y que está dispuesto a apro-

vecharla. Pero, también en el plano de la experiencia inmediata, el colonizado, que tiene oportunidad de ver la penetración del mundo moderno hasta los rincones más apartados de la selva, cobra conciencia muy aguda de lo que no posee. Las masas, por una especie de razonamiento… infantil, se convencen de que todas esas cosas les han sido robadas. Por eso en ciertos países subdesarrollados, las masas van muy de prisa y comprenden, dos o tres años después de la independencia, que han sido frustradas, que "no valía la pena" pelear si la situación no iba a cambiar realmente. En 1789, después de la Revolución burguesa, los pequeños agricultores franceses se beneficiaron sustancialmente de esa transformación. Pero resulta trivial comprobar y decir que, en la mayoría de los casos, para el 95 por ciento de la población de los países subdesarrollados, la independencia no aporta un cambio inmediato. El observador alerta se da cuenta de la existencia de una especie de descontento larvado, como esas brasas que, después de la extinción de un incendio, amenazan siempre con reanimarlo.

Se dice entonces que los colonizados quieren ir demasiado de prisa. Pero no hay que olvidar nunca que no hace mucho tiempo se afirmaba su lentitud, su pereza, su fatalismo. Ya se percibe que la violencia encauzada en vías muy precisas en el momento de la lucha de liberación, no se apaga mágicamente después de la ceremonia de izar la bandera nacional. Tanto menos cuanto que la construcción nacional sigue inscrita dentro del marco de la competencia decisiva entre capitalismo y socialismo.

Esta competencia da una dimensión casi universal a las reivindicaciones más localizadas. Cada mitin, cada acto de represión repercute en la arena internacional. Los asesinatos de Sharpeville sacudieron la opinión mundial durante meses. En los periódicos, en los radios, en las conversaciones privadas, Sharpeville se convirtió en un símbolo. A través de Sharpeville, hombres y mujeres han abordado el problema del *apartheid* en África del Sur. Y no puede afirmarse que solo la demagogia explica el súbito interés de los Grandes por los pequeños problemas de las regiones subdesarrolladas. Cada rebelión, cada sedición en el Tercer Mundo se inserta en el marco de la Guerra Fría. Dos hombres son apaleados en Salisbury y todo un bloque se conmueve, habla de esos dos hombres y, con motivo de ese apaleamiento plantea el problema particular de Rodesia –ligándolo al conjunto de África y a la totalidad de los hombres colonizados–. Pero el otro bloque mide igualmente, por la amplitud de la campaña realizada, las debilidades locales de su sistema. Los pueblos colonizados se dan cuenta de que ningún clan se desinteresa de los incidentes locales. Dejan de limitarse a sus horizontes regionales, inmersos como están en esa atmósfera de

agitación universal. Cuando, cada tres meses, nos enteramos de que la sexta o la séptima flota se dirige hacia tal o cual costa, cuando Jruschov amenaza con salvar a Castro mediante los cohetes, cuando Kennedy, a propósito de Laos, decide recurrir a las soluciones extremas, el colonizado o el recién independizado tiene la impresión de que, de buen o mal grado, se ve arrastrado a una especie de marcha desenfrenada. En realidad, ya está marchando. Tomemos, por ejemplo, el caso de los gobiernos de países recientemente liberados. Los hombres en el poder pasan dos terceras partes de su tiempo vigilando los alrededores, previendo el peligro que los amenaza, y la otra tercera parte trabajando para su país. Al mismo tiempo, buscan apoyos. Obedeciendo a la misma dialéctica, las oposiciones nacionales se apartan con desprecio de las vías parlamentarias. Buscan aliados que acepten apoyarlos en su empresa brutal de sedición. La atmósfera de violencia, después de haber impregnado la fase colonial, sigue dominando la vida nacional. Porque, como hemos dicho, el Tercer Mundo no está excluido. Esta, por el contrario, en el centro de la tormenta. Por eso, en sus discursos, los hombres de Estado de los países subdesarrollados mantienen indefinidamente el tono de agresividad y de exasperación que habría debido desaparecer normalmente. De la misma manera se comprende la descortesía tan frecuentemente señalada de los nuevos dirigentes. Pero lo que menos se advierte es la extremada cortesía de esos mismos dirigentes en sus contactos con sus hermanos o camaradas. La descortesía es una forma de conducta con los otros, con los ex colonialistas que vienen a ver y a preguntar. El ex colonizado tiene con demasiada frecuencia la impresión de que la conclusión de esas encuestas ya ha sido redactada. El viaje del periodista no es sino una justificación. Las fotografías que ilustran el artículo son la prueba de que se sabe de lo que se está hablando, que se ha ido al lugar. La encuesta se propone comprobar la evidencia: todo marcha mal por allá desde que nosotros no estamos. Los periodistas se quejan frecuentemente de que son mal recibidos, de que no pueden trabajar en buenas condiciones, de que tropiezan con un muro de indiferencia o de hostilidad. Todo eso es normal. Los dirigentes nacionalistas saben que la opinión internacional se forja únicamente a través de la prensa occidental. Pero cuando un periodista occidental nos interroga casi nunca es para hacernos un servicio. En la guerra de Argelia, por ejemplo, los reporteros franceses más liberales no han dejado de utilizar epítetos ambiguos para caracterizar nuestra lucha. Cuando se les reprocha, responden de buena fe que son objetivos. Para el colonizado, la objetividad siempre va dirigida contra él. También se comprende ese nuevo tono que invadió a la diplomacia internacional en la Asamblea General de las Naciones Unidas, en septiembre de 1960. Los representantes de los países colo-

niales eran agresivos, violentos, excesivos, pero los pueblos coloniales no sintieron que estuvieran exagerando. El radicalismo de los voceros africanos provocó la maduración del absceso y permitió advertir mejor el carácter inadmisible de los vetos, del diálogo de los Grandes y, sobre todo, del papel ínfimo reservado al Tercer Mundo.

La diplomacia, tal como ha sido iniciada por los pueblos recién independizados, no está ya en los matices, los sobrentendidos, los pases magnéticos. Y es porque esos voceros han sido designados por sus pueblos para defender a la vez la unidad de la nación, el progreso de las masas hacia el bienestar y el derecho de los pueblos a la libertad y al pan.

Es, pues, una diplomacia en movimiento, furiosa, que contrasta extrañamente con el mundo inmóvil, petrificado, de la colonización. Y cuando Jruschov blande su zapato en la ONU y golpea la mesa con él, ningún colonizado, ningún representante de los países subdesarrollados ríe. Porque lo que Jruschof demuestra a los países colonizados que lo contemplan es que él, el *mujik*, que además posee cohetes, trata a esos miserables capitalistas como se lo merecen. Lo mismo que Castro al acudir a la ONU con uniforme militar, no escandaliza a los países subdesarrollados. Lo que demuestra Castro es que tiene conciencia de la existencia del régimen persistente de la violencia. Lo sorprendente es que no haya entrado en la ONU con su ametralladora. ¿Se habrían opuesto quizá? Las sublevaciones, los actos desesperados, los grupos armados con cuchillos o hachas encuentran su nacionalidad en la lucha implacable que enfrenta mutuamente al capitalismo y al socialismo.

En 1945, los 45.000 muertos de Sétif podían pasar inadvertidos; en 1947, los 90.000 muertos de Madagascar podían ser objeto de una simple noticia en los periódicos; en 1952, las 200.000 víctimas de la represión en Kenya podían no suscitar más que una indiferencia relativa. Las contradicciones internacionales no estaban suficientemente definidas. Ya la guerra de Corea y la guerra de Indochina abrieron una nueva etapa. Pero sobre todo Budapest y Suez constituyen los momentos decisivos de esa confrontación.

Fortalecidos por el apoyo incondicional de los países socialistas, los colonizados se lanzan con las armas que poseen contra la ciudadela inexpugnable del colonialismo. Si esa ciudadela es invulnerable a los cuchillos y a los puños desnudos, no lo es cuando se decide tener en cuenta el contexto de la guerra fría.

En esta nueva coyuntura, los norteamericanos toman muy en serio su papel de patronos del capitalismo internacional. En una primera etapa, aconsejan amistosamente a los países europeos que deben descolonizar. En una segunda etapa, no vacilan en proclamar primero

el respeto y luego el apoyo del principio: África para los africanos. Los Estados Unidos no temen afirmar oficialmente en la actualidad que son los defensores del derecho de los pueblos a la autodeterminación. El último viaje de Mennen Williams no hace ilustrar la conciencia que tienen los norteamericanos de que el Tercer Mundo no debe ser sacrificado. Se comprende entonces por qué la violencia del colonizado no es desesperada, sino cuando se la compara en abstracto con la maquinaria militar de los opresores. Por el contrario, si se la sitúa dentro de la dinámica internacional, se percibe que constituye una terrible amenaza para el opresor. La persistencia de las sublevaciones y de la agitación Mau-Mau desequilibra la vida económica de la colonia, pero no pone en peligro a la metrópoli. Lo que resulta más importante a los ojos del imperialismo es la posibilidad de que la propaganda socialista se infiltre entre las masas, las contamine. Ya resulta un grave peligro durante la etapa fría del conflicto; pero ¿qué sucedería en caso de guerra caliente, con esa colonia podrida por las guerrillas asesinas?

El capitalismo comprende entonces que su estrategia militar lleva todas las de perder en el desarrollo de las guerras nacionales. En el marco de la coexistencia pacífica, todas las colonias están llamadas a desaparecer y, en última instancia, la neutralidad ha sido respetada por el capitalismo. Lo que hay que evitar antes que nada es la inseguridad estratégica, el acceso a las masas de una doctrina enemiga, el odio radical de decenas de millones de hombres. Los pueblos colonizados son perfectamente conscientes de esos imperativos que dominan la vida política internacional. Y por eso, aun aquellos que se expresan contra la violencia deciden y actúan siempre en función de esa violencia universal. Actualmente, la coexistencia pacífica entre los dos bloques mantiene y provoca la violencia en los países coloniales. Mañana quizá veamos desplazarse ese campo de la violencia después de la liberación integral de los territorios coloniales. Quizá se plantee la cuestión de las minorías. Ya algunas de ellas no vacilan en favorecer los métodos violentos para resolver sus problemas y no es por azar si, como se nos afirma, los extremistas negros en los Estados Unidos forman milicias y en consecuencia se arman. Tampoco se debe al azar que, en el mundo llamado libre, existan comités de defensa de las minorías judías de la URSS o que el general De Gaulle, en uno de sus discursos, haya derramado algunas lágrimas por los millones de musulmanes oprimidos por la dictadura comunista. El capitalismo y el imperialismo están convencidos de que la lucha contra el racismo y los movimientos de liberación nacional son pura y simplemente trastornos teledirigidos, fomentados "desde el exterior". Entonces deciden utilizar la siguiente táctica eficaz: Radio-Europa Libre, comité de apoyo a las minorías dominadas... Hacen anticolonialismo, como los

coroneles franceses en Argelia hacían la guerra subversiva con los S.A.S. o los servicios psicológicos. "Utilizaban al pueblo contra el pueblo". Ya sabemos el resultado de esto.

Esta atmósfera de violencia, de amenaza, esos cohetes apostados no asustan ni desorientan a los colonizados. Hemos visto cómo toda la historia reciente los predispone a "comprender" esa situación. Entre la violencia colonial y la violencia pacífica en la que está inmerso el mundo contemporáneo hay una especie de correspondencia cómplice, una homogeneidad. Los colonizados están adaptados a esta atmósfera. Son, por una vez, de su tiempo. A veces sorprende que los colonizados, en vez de comprarle un vestido a su mujer, compren un radio de transistores. No debería sorprender. Los colonizados están convencidos de que ahora se juega su destino. Viven en una atmósfera de fin del mundo y estiman que nada debe escapárseles. Por eso comprenden muy bien a Fuma y a Fumi, a Lumumba y a Chombe, a Ahidjo y Mumie, a Kenyatta y a los que periódicamente lanzan para sustituirlo. Comprenden muy bien a todos esos hombres porque desenmascaran a las fuerzas que están tras ellos. El colonizado, el subdesarrollado son actualmente animales políticos en el sentido más universal del término.

La independencia ha aportado ciertamente a los hombres colonizados la reparación moral y ha consagrado su dignidad. Pero todavía no han tenido tiempo de elaborar una sociedad, de construir y afirmar valores. El hogar incandescente en que el ciudadano y el hombre se desarrollan y se enriquecen en campos cada vez más amplios no existe todavía. Situados en una especie de indeterminación, esos hombres se convencen fácilmente de que todo va a decidirse en otra parte y para todo el mundo al mismo tiempo. En cuanto a los dirigentes, frente a esta coyuntura, vacilan y optan por el neutralismo.

Habría mucho que decir sobre el neutralismo. Algunos lo asimilan a una especie de mercantilismo infecto que consistiría en aceptar a diestra y siniestra. Ahora bien, el neutralismo, esa creación de la guerra fría, si permite a los países subdesarrollados recibir la ayuda económica de las dos partes, no permite en realidad a ninguna de esas dos partes ayudar en la medida necesaria a las regiones subdesarrolladas. Esas sumas literalmente astronómicas que se invierten en las investigaciones militares, esos ingenieros transformados en técnicos de la guerra nuclear podrían aumentar, en quince años, el nivel de vida de los países subdesarrollados en un 60 por ciento. Es evidente entonces que el interés bien entendido de los países subdesarrollados no reside ni en la prolongación ni en la acentuación de la guerra fría. Pero sucede que no se les pide su opinión. Entonces, cuando tienen posibilidad de hacerlo, dejan de comprometerse. ¿Pero pueden hacerlo

realmente? He aquí, por ejemplo, que Francia experimenta en África sus bombas atómicas. Si se exceptúan las mociones, los mítines y las rupturas diplomáticas no puede decirse que los pueblos africanos hayan pesado, en ese sector preciso, en la actitud de Francia.

El neutralismo produce en el ciudadano del Tercer Mundo una actitud de espíritu que se traduce en la vida corriente por una intrepidez y un orgullo hierático que se parecen mucho al desafío. Ese rechazo declarado de la transacción, esa voluntad rígida de no comprometerse recuerda el comportamiento de esos adolescentes orgullosos y desinteresados, siempre dispuestos a sacrificarse por una palabra. Todo esto desconcierta a los observadores occidentales. Porque, propiamente hablando, hay un abismo entre lo que esos hombres pretenden ser y lo que tienen detrás. Esos países sin tranvías, sin tropas, sin dinero no justifican la bravata que despliegan. Sin duda se trata de una impostura. El Tercer Mundo da la impresión, frecuentemente, de que se goza en el drama y necesita su dosis semanal de crisis. Esos dirigentes de países vacíos, que hablan fuerte, irritan. Dan ganas de hacerlos callar. Se les corteja. Se les envían flores. Se les invita. Digámoslo: se los disputan. Eso es neutralismo. Iletrados en un 98 por ciento, existe, sin embargo, una colosal bibliografía acerca de ellos. Viajan enormemente. Los dirigentes de los países subdesarrollados, los estudiantes de los países subdesarrollados son la clientela dorada de las compañías de aviación. Los responsables africanos y asiáticos tienen la posibilidad de seguir en un mismo mes un curso sobre la planificación socialista, en Moscú, y sobre los beneficios de la economía liberal, en Londres o en la Columbia University. Los sindicalistas africanos, por su parte, progresan a un ritmo acelerado. Apenas se les confían puestos en los organismos de dirección, cuando deciden constituirse en centrales autónomas. No tienen cincuenta años de práctica sindical en el marco de un país industrializado, pero ya saben que el sindicalismo apolítico no tiene sentido. No han tenido que hacer frente a la maquinaria burguesa, no han desarrollado su conciencia en la lucha de clases, pero quizá no sea necesario. Quizá. Veremos cómo esa voluntad totalizadora, que frecuentemente se caricaturiza como globalismo es una de las características fundamentales de los países subdesarrollados.

Pero volvamos al combate singular entre el colonizado y el colono. Se trata, como se ha visto, de la franca lucha armada. Los ejemplos históricos son: Indochina, Indonesia y, por supuesto, el norte de África. Pero lo que no hay que perder de vista es que habría podido estallar en cualquier parte, en Guinea o en Somalia y que todavía hoy puede estallar en dondequiera que el colonialismo pretende durar aún –en Angola, por ejemplo-. La existencia de la lucha armada indica que

el pueblo decide no confiar, sino en los medios violentos. El pueblo, a quien ha dicho incesantemente que no entendía sino el lenguaje de la fuerza, decide expresarse mediante la fuerza. En realidad, el colono le ha señalado desde siempre el camino que habría de ser el suyo, si quería liberarse. El argumento que escoge el colonizado se lo ha indicado el colono y, por una irónica inversión de las cosas es el colonizado el que afirma ahora que el colonialista solo entiende el lenguaje de la fuerza. El régimen colonial adquiere de la fuerza su legitimidad y en ningún momento trata de engañar acerca de esa naturaleza de las cosas. Cada estatua, la de Faidherbe o Lyautey, la de Bugeaud o la del sargento Blandan, todos estos conquistadores encaramados sobre el suelo colonial no dejan de significar una y la misma cosa: "Estamos aquí por la fuerza de las bayonetas…" Es fácil completar la frase. Durante la fase insurreccional, cada colono razona con una aritmética precisa. Esta lógica no sorprende a los demás colonos, pero resulta importante decir que tampoco sorprende a los colonizados. Y, en primer lugar, la afirmación de principio: "Se trata de ellos o nosotros" no es una paradoja, puesto que el colonialismo, lo hemos visto, es justamente la organización de un mundo maniqueo, de un mundo dividido en compartimientos. Y cuando, preconizando medios precisos, el colono pide a cada representante de la minoría opresora que mate a 30, 100 o 200 indígenas, se dan cuenta de que nadie se indigna y de que, en última instancia, todo el problema consiste en saber si puede hacerse de un solo golpe o por etapas.[5]

Este razonamiento, que prevé aritméticamente la desaparición del pueblo colonizado, no llena al colonizado de indignación moral. Siempre ha sabido que sus encuentros con el colono se desarrollarían en un campo cerrado. Por eso el colonizado no pierde tiempo en lamentaciones ni trata, casi nunca, de que se le haga justicia dentro del marco colonial. En realidad, si la argumentación del colono tropieza con un colonizado inconmovible, es porque este último ha planteado prácticamente el problema de su liberación en términos idénticos. "Debemos constituir grupos de doscientos o de quinientos y cada grupo se ocupará de un colono". Es en esta disposición de ánimo recíproca como cada uno de los protagonistas comienza la lucha.

---

5 Es evidente que esa limpieza hasta el vacío destruye lo que se pretendía salvar. Es lo que señala Sartre cuando dice: "En suma, por el hecho mismo de repetirlas [las ideas racistas] se revela que la unión simultánea de todos contra los indígenas es irrealizable, que no es sino recurrencia cíclica y que, además, esa unión no podría hacerse como agrupación activa sino para la matanza de todos los colonizados, tentación perpetua y absurda del colono que equivale, si por otra parte fuera realizable, a suprimir de un solo golpe la colonización misma". *Critique de la raison dialectique*, p. 346 (Nota del autor).

Para el colonizado, esta violencia representa la praxis absoluta. El militante es, además, el que trabaja. Las preguntas que la organización formula al militante llevan la marca de esa visión de las cosas: "¿Dónde has trabajado? ¿Con quién? ¿Qué has hecho?" El grupo exige que cada individuo realice un acto irreversible. En Argelia, por ejemplo, donde la casi totalidad de los hombres que han llamado al pueblo a la lucha nacional estaban condenados a muerte o eran buscados por la policía francesa, la confianza era proporcional al carácter desesperado de cada caso. Un nuevo militante era "seguro" cuando ya no podía volver a entrar en el sistema colonial. Ese mecanismo existió, al parecer, en Kenya entre los Mau-Mau que exigían que cada miembro del grupo golpeara a la víctima. Cada uno era así personalmente responsable de la muerte de esa víctima. Trabajar es trabajar por la muerte del colono. La violencia asumida permite a la vez a los extraviados y a los proscritos del grupo volver, recuperar su lugar, reintegrarse. La violencia es entendida, así, como la mediación real. El hombre colonizado se libera en y por la violencia. Esta praxis ilumina al agente porque le indica los medios y el fin. La poesía de Césaire adquiere en la perspectiva precisa de la violencia una significación profética….

[…]

Se comprende cómo en esta atmósfera lo cotidiano se vuelve simplemente imposible. Ya no se puede ser *fellah*, rufián ni alcohólico como antes. La violencia del régimen colonial y la contraviolencia del colonizado se equilibran y se responden mutuamente con una homogeneidad recíproca extraordinaria. Ese reino de la violencia será tanto más terrible cuanto mayor sea la sobrepoblación metropolitana. El desarrollo de la violencia en el seno del pueblo colonizado será proporcional a la violencia ejercida por el régimen colonial impugnado. Los gobiernos de la metrópoli son, en esta primera fase del período insurreccional, esclavos de los colonos. Esos colonos amenazan a la vez a los colonizados y a sus gobiernos. Utilizarán contra unos y otros los mismos métodos. El asesinato del alcalde de Evain, en su mecanismo y motivaciones, se identifica con el asesinato de Ali Boumendjel. Para los colonos, la alternativa no está entre una Argelia argelina y una Argelia francesa sino entre una Argelia independiente y una Argelia colonial. Todo lo demás es literatura o intento de traición. La lógica del colono es implacable y no nos desconcierta la contralógica descifrada en la conducta del colonizado sino en la medida en que no se han descubierto previamente los mecanismos de reflexión del colono. Desde el momento en que el colonizado escoge la contraviolencia, las represalias policiacas provocan mecánicamente las represalias de las fuerzas nacionales. No hay equivalencia de resultados, sin embargo, porque los ametrallamientos por avión o los cañonazos de la flota

superan en horror y en importancia a las respuestas del colonizado. Ese ir y venir del terror desmitifica definitivamente a los más enajenados de los colonizados. Comprueban sobre el terreno, en efecto, que todos los discursos sobre la igualdad de la persona humana acumulados unos sobre otros no ocultan esa banalidad que pretende que los siete franceses muertos o heridos en el paso de Sakamody despierten la indignación de las conciencias civilizadas en tanto que "no cuentan" la entrada a saco en los aduares Guergour, de la derecha Djerah, la matanza de poblaciones en masa que fueron precisamente la causa de la emboscada. Terror, contra-terror, violencia, contraviolencia... He aquí lo que registran con amargura los observadores cuando describen el círculo del odio, tan manifiesto y tan tenaz en Argelia.

En las luchas armadas, hay lo que podría llamarse el *point of no return*. Es casi siempre la enorme represión que engloba a todos los sectores del pueblo colonizado, lo que lleva a él. Ese punto fue alcanzado en Argelia, en 1955, con las 12.000 víctimas de Philippeville y, en 1956, con la instauración, por Lacoste, de las milicias urbanas y rurales.[6] Entonces se hizo evidente para todo el mundo y aun para los

---

6 Hay que volver sobre este período para medir la importancia de esta decisión del poder francés en Argelia. Así en el Nº 4 del 28 de marzo de 1957 de *Résistance Algérienne*, puede leerse:

"En respuesta a la declaración de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el gobierno francés acaba de decidir en Argelia la creación de milicias urbanas. Ya se ha vertido mucha sangre, había dicho la ONU. Lacoste responde: Creemos milicias. Cese al fuego, aconsejaba la ONU, Lacoste vocifera: Armemos a los civiles. Las dos partes son invitadas a entrar en contacto para llegar a un acuerdo acerca de una solución democrática y pacífica, recomendaba la ONU. Lacoste decreta que en lo sucesivo todo europeo estará armado y deberá disparar sobre cualquiera que le parezca sospechoso. La represión salvaje, inicua, que linda con el genocidio deberá ser combatida antes que nada por las autoridades, se estimaba entonces. Lacoste responde: Hay que sistematizar la represión, organizar la cacería de argelinos. Y simbólicamente entrega los poderes civiles a los militares, los poderes militares a los civiles. El círculo se ha cerrado en torno al argelino, desarmado, hambriento, acosado, atropellado, golpeado, linchado, asesinado como sospechoso. Actualmente, en Argelia, no hay un solo francés que no esté autorizado, incluso invitado a hacer uso de su arma. Ni un solo francés en Argelia, un mes después de la llamada de la ONU a la calma, que no tenga permiso, obligación de descubrir, de inventar, de perseguir sospechosos".

"Un mes después de votada la moción final de la Asamblea General de las Naciones Unidas, ni un solo europeo en Argelia ha sido ajeno a la más tremenda empresa de exterminio de los tiempos modernos. ¿Solución democrática? De acuerdo, concede Lacoste, comencemos por suprimir a los argelinos. Para ello, armemos a los civiles y dejémosles hacer. La prensa parisiense en general ha acogido sin reservas la creación de esos grupos armados. Milicias fascistas, se ha dicho. Sí. Pero en el nivel del individuo y del derecho de gentes ¿qué es el fascismosino el colonialismo en el seno de países tradicionalmente colonialistas? Asesinatos sistemáticamente legalizados, recomendados, se ha afirmado. Pero ¿no muestra la carne argelina desde hace ciento

colonos que “eso no podía volver a empezar” como antes. De todos modos, el pueblo colonizado no lleva la contabilidad de sus muertos. Registra los enormes vacíos causados en sus filas como una especie de mal necesario. Porque tan pronto como ha decidido responder con la violencia, admite todas sus consecuencias. Solo exige que tampoco se le pida que lleve la contabilidad de los muertos de los otros. A la fórmula “Todos los indígenas son iguales”, el colonizado responde:

---

treinta años heridas cada vez más abiertas, cada vez en mayor número, cada vez más radicales? Atención, aconseja Mr. Kenne-Vignes, parlamentario del M.R.P. ¿no se corre el riesgo, al crear las milicias, de abrir un abismo entre las dos comunidades de Argelia? Sí. Pero ¿no es el estatuto colonial la servidumbre organizada de todo un pueblo? La Revolución argelina es precisamente la impugnación afirmada de esa servidumbre y de ese abismo. La Revolución argelina se dirige a la nación ocupante y le dice: ‘¡Retirad los garfios de la carne argelina, asesinada y herida! ¡Dadle voz al pueblo argelino!’”.

“La creación de esas milicias –se dice–, permitirá aligerar las tareas del ejército. Liberará unidades cuya misión será proteger las fronteras tunecina y marroquí. Un ejército de seiscientos mil hombres. La casi totalidad de la Marina y la Aviación. Una policía enorme, expeditiva, de sorprendentes expedientes, que ha absorbido a los ex torturadores de los pueblos tunecino y marroquí. Unidades territoriales de cien mil hombres. Hay que aligerar al ejército. Hay que crear milicias urbanas. El frenesí histérico y criminal de Lacoste impone aun a los franceses perspicaces. La verdad es que la creación de esas milicias lleva en su justificación su propia contradicción. Las tareas del ejército francés son infinitas. Se le fija como objetivo volver a colocar la mordaza en la boca de los argelinos y se cierra la puerta al futuro. Sobre todo, no se analiza, no se comprende, no se mide la profundidad ni la densidad de la Revolución argelina; jefes de distrito, jefes de manzana, jefes de calle, jefes de edificio, jefes de piso… Al encuadramiento superficial se añade ahora el encuadramiento vertical” (Nota del autor)”.

“En 48 horas, dos mil candidaturas son registradas. Los europeos de Argelia respondido de inmediato a la llamada de Lacoste al asesinato. Cada europeo, desde ahora, deberá censar en su sector a los argelinos supervivientes. Información, “respuesta rápida al terrorismo, denuncia de sospechosos, liquidación de ‘proscritos’, refuerzo de los servicios de la policía. Por supuesto, hay que aligerar las tareas del ejército. A la ‘cacería de ratas’ que tiene lugar en la superficie se añade ahora la cacería en la altura. Al asesinato artesanal, se añade ahora el asesinato planificado. Detengan el derramamiento de sangre, había aconsejado la ONU. El mejor medio para lograrlo, replica Lacoste, es que no haya más sangre que derramar. El pueblo argelino, después de ser entregado a las hordas de Massu es confiado a los cuidados de las milicias urbanas. Al decidir la creación de esas milicias, Lacoste advierte claramente que no dejará que nadie interfiera con su guerra. Prueba de que existe un infinito en la podredumbre. Es verdad que está prisionero, pero ¡qué satisfacción perder a todo el mundo con él!”.

“El pueblo argelino, después de cada una de estas decisiones, aumenta la contracción de sus músculos y la intensidad de su lucha. El pueblo argelino, después de cada uno de esos asesinatos, solicitados y organizados, estructura más aún su toma de conciencia y solidifica su resistencia. Sí. Las tareas del ejército francés son infinitas. ¡Porque la unidad del pueblo argelino es, hasta qué punto, infinita!” (Nota del autor).

"Todos los colonos son iguales".[7] El colonizado, cuando se le tortura, cuando matan a su mujer o la violan, no va a quejarse a nadie. El gobierno que oprime podría nombrar cada día comisiones de encuesta y de información. A los ojos del colonizado, esas comisiones no existen. Y, de hecho, ya han pasado siete años de crímenes en Argelia y ni un solo francés ha sido presentado a un tribunal francés por el asesinato de un argelino. En Indochina, en Madagascar, en las colonias, el indígena siempre ha sabido que no tenía nada que esperar del otro lado. La labor del colono es hacer imposible hasta los sueños de libertad del colonizado. La labor del colonizado es imaginar todas las combinaciones eventuales para aniquilar al colono. En el plano del razonamiento, el maniqueísmo del colono produce un maniqueísmo del colonizado. A la teoría del "indígena como mal absoluto" responde la teoría del "colono como mal absoluto".

La aparición del colono ha significado sincréticamente la muerte de la sociedad autóctona, letargo cultural, petrificación de los individuos. Para el colonizado, la vida no puede surgir sino del cadáver en descomposición del colono. Tal es, pues, esa correspondencia estricta de los dos razonamientos.

Pero resulta que para el pueblo colonizado esta violencia, como constituye su única labor, reviste caracteres positivos, formativos. Esta praxis violenta es totalizadora, puesto que cada uno se convierte en un eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento surgido como reacción a la violencia primaria del colonialista. Los grupos se reconocen entre sí y la nación futura ya es indivisible. La lucha armada moviliza al pueblo, es decir, lo lanza en una misma dirección, en un sentido único.

La movilización de las masas, cuando se realiza con motivo de la guerra de liberación, introduce en cada conciencia la noción de causa común, de destino nacional, de historia colectiva. Así la segunda fase, la de la construcción de la nación, se facilita por la existencia de esa mezcla hecha de sangre y de cólera. Se comprende mejor entonces la originalidad del vocabulario utilizado en los países subdesarrollados. Durante el período colonial, se invitaba al pueblo a luchar contra la

---

7 Por eso al principio de las hostilidades no hay prisioneros. Solo mediante la politización de los cuadros los dirigentes llegan a hacer admitir a las masas: 1) que los que vienen de la metrópoli no siempre son voluntarios y algunas veces hasta les repugna esta guerra; 2) que el interés actual de la lucha exige que el movimiento manifieste en su acción el respeto a ciertos convenios internacionales; 3) que un ejército que hace prisioneros es un ejército y deja de ser considerado como un grupo de asaltantes de caminos; 4) que, en todo caso, la posesión de prisioneros constituye un medio de presión no despreciable para proteger a nuestros militantes detenidos por el enemigo (Nota del autor).

opresión. Después de la liberación nacional, se le invita a luchar contra la miseria, el analfabetismo, el subdesarrollo. La lucha, se afirma, continúa. El pueblo comprueba que la vida es un combate interminable.

La violencia del colonizado, lo hemos dicho, unifica al pueblo. Efectivamente, el colonialismo es, por su estructura, separatista y regionalista. El colonialismo no se contenta con comprobar la existencia de tribus; las fomenta, las diferencia. El sistema colonial alimenta a los jefes locales y reactiva las viejas cofradías morabíticas. La violencia en su práctica es totalizadora, nacional. Por este hecho, lleva en lo más íntimo la eliminación del regionalismo y del tribalismo. Los partidos nacionalistas se muestran particularmente despiadados con los *caids* y con los jefes tradicionales. La eliminación de los *caids* y de los jefes es una condición previa para la unificación del pueblo.

En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libra al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos. Aunque la lucha armada haya sido simbólica y aunque se haya desmovilizado por una rápida descolonización, el pueblo tiene tiempo de convencerse de que la liberación ha sido labor de todos y de cada uno de ellos, que el dirigente no tiene mérito especial. La violencia eleva al pueblo a la altura del dirigente. De ahí esa especie de reticencia agresiva hacia la maquinaria protocolar que los jóvenes gobiernos se apresuran a instalar. Cuando han participado, mediante la violencia, en la liberación nacional, las masas no permiten a nadie posar como "liberador". Se muestran celosas del resultado de su acción y se cuidan de no entregar a un dios vivo su futuro, su destino, la suerte de la patria. Totalmente irresponsables ayer, ahora quieren comprender todo y decidir todo. Iluminada por la violencia, la conciencia del pueblo se rebela contra toda pacificación. Los demagogos, los optimistas, los magos tropiezan ya con una tarea difícil. La praxis que las ha lanzado a un cuerpo a cuerpo desesperado confiere a las masas un gesto voraz por lo concreto. La empresa de mixtificación se convierte, a largo plazo, en algo prácticamente imposible.

LA VIOLENCIA EN EL CONTEXTO INTERNACIONAL

Repetidas veces hemos señalado en las páginas anteriores que en las regiones subdesarrolladas el responsable político siempre está llamando a su pueblo al combate. Combate contra el colonialismo, combate contra la miseria y el subdesarrollo, combate contra las tradiciones esterilizantes. El vocabulario que utiliza en sus llamadas es un vocabulario de jefe de estado mayor: "movilización de las masas", "frente de la agricultura", "frente del analfabetismo", "derrotas sufridas",

“victorias logradas”. La joven nación independiente evoluciona durante los primeros años en una atmósfera de campo de batalla. Es que el dirigente político de un país subdesarrollado mide con espanto el camino inmenso que debe recorrer su país. Llama al pueblo y le dice: “Hay que apretarse el cinturón y trabajar”. El país, tenazmente transido de una especie de locura creadora, se lanza a un esfuerzo gigantesco y desproporcionado. El programa es no solo salir adelante sino alcanzar a las demás naciones con los medios al alcance. Si los pueblos europeos, se piensa, han llegado a esta etapa de desarrollo, ha sido por sus esfuerzos. Probemos, pues, al mundo y a nosotros mismos que somos capaces de las mismas realizaciones. Esta manera de plantear el problema de la evolución de los países subdesarrollados no nos parece ni justa ni razonable.

Los europeos hicieron su unidad nacional en un momento en que las burguesías nacionales habían concentrado en sus manos la mayoría de las riquezas. Comerciantes y artesanos, intelectuales y banqueros monopolizaban en el marco nacional las finanzas, el comercio y las ciencias. La burguesía representaba la clase más dinámica, la más próspera. Su acceso al poder le permitía lanzarse a operaciones decisivas: industrialización, desarrollo de las comunicaciones y muy pronto busca de mercados de “ultramar”.

[…]

Mundo subdesarrollado, mundo de miseria e inhumano. Pero también mundo sin médicos, sin ingenieros, sin funcionarios. Frente a ese mundo, las naciones europeas se regodean en la opulencia más ostentosa. Esta opulencia europea es literalmente escandalosa porque ha sido construida sobre las espaldas de los esclavos, se ha alimentado de la sangre de los esclavos, viene directamente del suelo y del subsuelo de ese mundo subdesarrollado. El bienestar y el progreso de Europa han sido construidos con el sudor y los cadáveres de los negros, los árabes, los indios y los amarillos. Hemos decidido no olvidarlo. Cuando un país colonialista, molesto por las reivindicaciones de independencia de una colonia, proclama aludiendo a los dirigentes nacionalistas: “Si quieren ustedes la independencia, tómenla y vuelvan a la Edad Media”, el pueblo recién independizado propende a aceptar y recoger el desafío. Y, efectivamente, el colonialismo retira sus capitales y sus técnicos y rodea al nuevo Estado con un mecanismo de presión económica.[8]

---

8 En el contexto internacional actual, el capitalismo no ejerce el bloqueo económico contra las colonias africanas o asiáticas únicamente. Los Estados Unidos, con la operación anticastrista, abren en el Continente americano un nuevo capítulo de la historia de la liberación laboriosa del hombre. América Latina, formada por países

La apoteosis de la independencia se transforma en maldición de la independencia. La potencia colonial, por medios enormes de coacción condena a la joven nación a la regresión. La potencia colonial afirma claramente: "Si ustedes quieren la independencia, tómenla y muéranse". Los dirigentes nacionalistas no tienen otro recurso entonces sino acudir a su pueblo y pedirle un gran esfuerzo. A esos hombres hambrientos se les exige régimen de austeridad, a esos músculos atrofiados se les pide un trabajo desproporcionado. Un régimen autárquico se intuye en cada Estado, con los medios miserables de que dispone, trata de responder a la inmensa hambre nacional. Asistimos a la movilización del pueblo que se abruma y se agota frente a una Europa harta y despectiva.

[…]

Generalmente, se ha pensado que había llegado la hora para el mundo, y singularmente para el Tercer Mundo, de escoger entre el sistema capitalista y el sistema socialista. Los países subdesarrollados, que han utilizado la competencia feroz que existe entre los dos sistemas para asegurar el triunfo de su lucha de liberación nacional, deben negarse, sin embargo, a participar en esa competencia. El Tercer Mundo no debe contentarse con definirse en relación con valores previos. Los países subdesarrollados, por el contrario, deben esforzarse por descubrir valores propios, métodos y un estilo específico. El problema concreto frente al cual nos encontramos no es el de la opción, a toda costa, entre socialismo y capitalismo tal como son definidos por hombres de continentes y épocas diferentes. Sabemos, ciertamente,

---

independientes con representación en la ONU y con moneda propia, debería constituir una lección para África. Esas antiguas colonias, desde su liberación, sufren en medio del terror y la privación la ley de bronce del capitalismo occidental.

La liberación de África, el desarrollo de la conciencia de los hombres, ha permitido a los pueblos latinoamericanos romper con la vieja danza de las dictaduras, en que se sucedían iguales regímenes. Castro toma el poder en Cuba y lo entrega al pueblo. Esta herejía es resentida como una calamidad nacional por los yanquis y los Estados Unidos organizan brigadas contrarrevolucionarias, fabrican un gobierno provisional, incendian las cosechas de caña, deciden por último estrangular despiadadamente al pueblo cubano. Pero va a ser difícil. El pueblo cubano sufrirá, pero vencerá. El presidente brasileño Janio Quadros, en una declaración de importancia histórica, acaba de afirmar que su país defenderá por todos los medios la Revolución cubana. También los Estados Unidos van a retroceder quizá un día ante la voluntad de los pueblos. Ese día lo festejaremos, porque será un día decisivo para los hombres y las mujeres del mundo entero. El dólar que, en resumidas cuentas, no está garantizado sino por los esclavos repartidos por todo el globo, en los pozos de petróleo del Medio Oriente, las minas del Perú o del Congo, las plantaciones de la *United Fruit* o de *Firestone*, dejará de dominar entonces con todo su poder a esos esclavos que lo han creado y que siguen alimentándolo, con la cabeza y el vientre vacíos, con su propia sustancia (Nota del autor).

que el régimen capitalista no puede, como modo de vida, permitirnos realizar nuestra tarea nacional y universal. La explotación capitalista, los *trusts* y los monopolios son los enemigos de los países subdesarrollados. Por otra parte, la elección de un régimen socialista, de un régimen dirigido a la totalidad del pueblo, basado en el principio de que el hombre es el bien más precioso, nos permitirá ir más rápidamente, más armónicamente, imposibilitando así esa caricatura de sociedad donde unos cuantos poseen todos los poderes económicos y políticos a expensas de la totalidad nacional.

[…]

El país se encuentra en manos del nuevo equipo, pero, en realidad, hay que recomenzar todo, que reformular todo. El sistema colonial se interesaba, en efecto, por ciertas riquezas, por ciertos recursos, precisamente los que alimentaban a sus industrias. Ningún balance serio se había hecho hasta entonces del suelo o del subsuelo. La joven nación independiente se ve obligada entonces a continuar los circuitos económicos establecidos por el régimen colonial. Puede exportar, ciertamente, a otros países, a otras áreas monetarias, pero la base de sus exportaciones no se modifica fundamentalmente. El régimen colonial ha cristalizado determinados circuitos y hay que limitarse, so pena de sufrir una catástrofe, a mantenerlos. Habría que recomenzar todo quizá, cambiar la naturaleza de las exportaciones y no solo su destino, interrogar nuevamente al suelo, a los ríos y ¿por qué no? también al Sol. Pero para hacerlo hace falta algo más que la inversión humana. Hacen falta capitales, técnicos, ingenieros, mecánicos, etc… Hay que decirlo: creemos que el esfuerzo colosal al que son instados los pueblos subdesarrollados por sus dirigentes no dará los resultados previstos. Si las condiciones de trabajo no se modifican, pasarán siglos para humanizar ese mundo animalizado por las fuerzas imperialistas.[9]

[…]

La riqueza de los países imperialistas es también nuestra riqueza. En el plano de lo universal, esta afirmación no significa absolutamente que nos sintamos afectados por las creaciones de la técnica o las artes occidentales. Muy concretamente, Europa se ha inflado de manera desmesurada con el oro y las materias primas de los países coloniales; América Latina, China, África. De todos esos continentes, frente a los cuales la Europa de hoy eleva su torre opulenta, parten desde hace

---

9 Ciertos países favorecidos por una numerosa población europea llegan a la independencia con construcciones y avenidas y tienen tendencia a olvidar al país que está detrás, miserable y hambriento. Ironía de la suerte: por una especie de silencio cómplice, hacen como si sus ciudades fueran contemporáneas de la independencia (Nota del autor).

siglos hacia esa misma Europa los diamantes y el petróleo, la seda y el algodón, las maderas y los productos exóticos. Europa es, literalmente, la creación del Tercer Mundo. Las riquezas que la ahogan son las que han sido robadas a los pueblos subdesarrollados. Los puertos de Holanda, de Liverpool, los muelles de Burdeos y de Liverpool especializados en la trata de negros deben su renombre a los millones de esclavos deportados. Y cuando escuchamos a un jefe de Estado europeo declarar, con la mano sobre el corazón, que hay que ir en ayuda de los infelices pueblos subdesarrollados, no temblamos de agradecimiento. Por el contrario, nos decimos, "es una justa reparación que van a hacernos". No aceptaremos que la ayuda a los países subdesarrollados sea un programa de "Hermanas de la Caridad". Esa ayuda debe ser la consagración de una doble toma de conciencia, toma de conciencia para los colonizados de que las potencias capitalistas *se la deben* y, para éstas, de que efectivamente *tienen que pagar*.[10]

[…]

Por el contrario, debemos decir y explicar a los países capitalistas que el problema fundamental de la época contemporánea no es la guerra entre el régimen socialista y ellos. Hay que poner fin a esa guerra fría que no lleva a ninguna parte, detener los preparativos de la destrucción nuclear del mundo, invertir generosamente y ayudar técnicamente a las regiones subdesarrolladas. La suerte del mundo depende de la respuesta que se dé a esta cuestión.

Y que los regímenes capitalistas no traten de ligar a los regímenes socialistas a la "suerte de Europa" frente a las hambrientas multitudes de color. La hazaña del comandante Gagarin, aunque se disguste el general De Gaulle, no es un triunfo "que honre a Europa". Desde hace algún tiempo, los jefes de Estado de los regímenes capitalistas, los nombres de cultura abrigan una actitud ambivalente respecto de la Unión Soviética. Después de haber coligado todas sus fuerzas para aniquilar al régimen socialista, ahora comprenden que hay que contar con él. Entonces se vuelven amables, multiplican las maniobras de seducción y recuerdan constantemente al pueblo soviético que "pertenece a Europa".

---

10 "Distinguir radicalmente la edificación del socialismo, en Europa, de las 'relaciones con el Tercer Mundo' (como si no tuviéramos con éste sino relaciones de exteriorización) es, conscientemente o no, favorecer la herencia colonial por encima de la liberación de los países subdesarrollados, querer construir un socialismo de lujo sobre los frutos de la rapiña imperial como, dentro de una pandilla, se repartiría más o menos equitativamente el botín, sin dejar de distribuir algo a los pobres en forma de buenas obras, olvidando que es a ellos a quienes se les ha robado". Marcel Peju, "Mourir pour De Gaulle?". Artículo aparecido en *Temps Modernes*, Nº 175-176, octubre-noviembre de 1960 (Nota del autor).

Agitando al Tercer Mundo como una marea que amenazara tragarse a toda Europa, no se logrará dividir a las fuerzas progresistas que tratan de conducir a la humanidad a la felicidad. El Tercer Mundo no pretende organizar una inmensa cruzada del hambre contra toda Europa. Lo que espera de quienes lo han mantenido en la esclavitud durante siglos es que lo ayuden a rehabilitar al hombre, a hacer triunfar al hombre en todas partes, de una vez por todas.

Pero es claro que nuestra ingenuidad no llega hasta creer que esto va a hacerse con la cooperación y la buena voluntad de los gobiernos europeos. Ese trabajo colosal que consiste en reintroducir al hombre en el mundo, al hombre total, se hará con la ayuda decisiva de las masas europeas que, es necesario que lo reconozcan, se han alineado en cuanto a los problemas coloniales en las posiciones de nuestros amos comunes. Para ello, será necesario primero que las masas europeas decidan despertarse, se desempolven el cerebro y abandonen el juego irresponsable de la bella durmiente del bosque.

II. GRANDEZA Y DEBILIDADES DEL ESPONTANEÍSMO

Las reflexiones sobre la violencia nos han llevado a tomar conciencia de la existencia frecuente de un desequilibrio, de una diferencia de ritmo entre los cuadros del partido nacionalista y las masas. En toda organización política o sindical existe clásicamente un abismo entre las masas que exigen la mejora inmediata y total de su situación y los cuadros que, midiendo las dificultades que pueden crear los patronos, limitan y restringen sus reivindicaciones. Por eso se advierte con frecuencia un descontento tenaz de las masas respecto de los cuadros. Después de cada jornada de reivindicación, cuando los cuadros celebran la victoria, las masas tienen la impresión de haber sido traicionadas. Es la multiplicación de las manifestaciones reivindicadoras, la multiplicación de los conflictos sindicales lo que provocará la politización de esas masas. Un sindicalista politizado es aquel que sabe que un conflicto local no es una explicación decisiva entre él y el patrono. Los intelectuales colonizados que han estudiado en sus metrópolis respectivas el funcionamiento de los partidos políticos crean formaciones semejantes con el fin de movilizar a las masas y de presionar a la administración colonial. El nacimiento de partidos nacionalistas en los países colonizados es contemporáneo de la constitución de una élite intelectual y comerciante. Las élites van a atribuir una importancia fundamental a la organización como tal y el fetichismo de la organización prevalecerá frecuentemente sobre el estudio racional de la sociedad colonial. La noción de partido es una noción importada de la metrópoli. Ese instrumento de las luchas modernas es colocado sobre una realidad proteiforme, desequilibrada, donde coexisten a la

vez la esclavitud, la servidumbre, el trueque, la artesanía y las operaciones bursátiles.

La debilidad de los partidos políticos no reside solo en la utilización mecánica de una organización que dirige la lucha del proletariado en el seno de una sociedad capitalista altamente industrializada. En el plano limitado del tipo de organización, deberían haber surgido innovaciones y adaptaciones. El gran error, el vicio congénito de la mayoría de los partidos políticos en las regiones subdesarrolladas ha sido dirigirse, según el esquema clásico, principalmente a las élites más conscientes: el proletariado de las ciudades, los artesanos y los funcionarios, es decir, una ínfima parte de la población que no representa mucho más del uno por ciento.

Pero si ese proletariado comprendía la propaganda del partido y leía su literatura, estaba mucho menos preparado para responder a las consignas eventuales de lucha implacable por la liberación nacional. Muchas veces se ha señalado: en los territorios coloniales, el proletariado es el núcleo del pueblo colonizado más mimado por el régimen colonial. El proletariado embrionario de las ciudades es relativamente privilegiado. En los países capitalistas, el proletariado no tiene nada que perder; eventualmente tendría todo por ganar. En los países colonialistas, el proletariado tiene mucho que perder. Representa, en efecto, la fracción del pueblo colonizado necesaria e irreemplazable para la buena marcha de la maquinaria colonial: conductores de tranvías, mineros, estibadores, intérpretes, enfermeros, etc… Son esos elementos los partidarios más fieles de los partidos nacionalistas y que, por el sitio privilegiado que ocupan en el sistema colonial, constituyen la fracción "burguesa" del pueblo colonizado.

Así se comprende que los partidarios de los partidos políticos nacionalistas sean la fracción principalmente urbana: capataces, obreros, intelectuales y comerciantes que residen esencialmente en las ciudades. Su tipo de pensamiento lleva ya en numerosos puntos el sello del medio técnico y relativamente acomodado en que se desenvuelven.

Aquí el "modernismo" reina. Son esos mismos medios los que van a luchar contra las tradiciones oscurantistas, los que van a reformar las costumbres, entrando así en lucha abierta contra el viejo pedestal de granito que constituye la heredad nacional.

Los partidos nacionalistas, en su inmensa mayoría sienten una gran desconfianza hacia las masas rurales. Esas masas les dan, en efecto, la impresión de deslizarse en la inercia y la infecundidad. Rápidamente, los miembros de los partidos nacionalistas (obreros de las ciudades e intelectuales) se forman sobre el campo el mismo juicio peyorativo que los colonos. Pero si se trata de comprender las razones de esa desconfianza de los partidos políticos hacia las masas rurales, hay

que recordar el hecho de que el colonialismo ha fortalecido o asentado frecuentemente su dominio organizando la petrificación del campo. Encuadradas por los morabitos, los brujos y los jefes tradicionales, las masas rurales viven todavía en la etapa feudal, alimentada la omnipotencia de esa estructura medieval por los agentes administrativos o militares colonialistas.

La joven burguesía nacional, sobre todo comerciante, va a entrar en competencia con esos señores feudales en sectores múltiples: morabitos y brujos que obstaculizan el camino a los enfermos que podrían consultar al médico, *djemaas* que juzgan, inutilizando a los abogados, *caids* que utilizan su poder político y administrativo para lanzar un comercio o una línea de transportes, jefes tradicionales que se oponen en nombre de la religión y la tradición a la introducción de negocios o productos nuevos.

La joven clase de comerciantes y negociantes colonizados requiere, para desarrollarse, la desaparición de esas prohibiciones y barreras. La clientela indígena que representa el coto de los señores feudales y a la que se prohíbe más o menos la compra de productos nuevos, constituye pues, un mercado objeto de disputa.

Los cuadros feudales son una pantalla entre los jóvenes nacionalistas occidentalizados y las masas. Cada vez que las élites hacen un esfuerzo dirigido a las masas rurales, los jefes de tribus, los jefes de sectas, las autoridades tradicionales multiplican las advertencias, las amenazas, las excomuniones. Esas autoridades tradicionales que han sido confirmadas por la potencia ocupante ven a disgusto cómo se desarrollan las tentativas de infiltración de las élites en el campo. Saben que las ideas susceptibles de ser introducidas por esos elementos procedentes de las ciudades impugnan el principio mismo de la perennidad del feudalismo. Su enemigo no es la potencia de ocupación, con la que se llevan bien, en definitiva, sino esos modernistas que tratan de desarticular la sociedad autóctona y, de ese modo, quitarles el pan de la boca.

Los elementos occidentalizados experimentan hacia las masas campesinas sentimientos que recuerdan los que se encuentran en el seno del proletariado de los países industrializados. La historia de las revoluciones burguesas y la historia de las revoluciones proletarias han demostrado que las masas campesinas constituyen frecuentemente el freno de la revolución. Las masas campesinas en los países industrializados son, generalmente, los elementos menos conscientes, los menos organizados y también los más anarquistas. Presentan todo un conjunto de rasgos, individualismo, indisciplina, amor al lucro, aptitud para las grandes cóleras y los profundos desalientos, que definen una conducta objetivamente reaccionaria.

Ya hemos visto cómo los partidos nacionalistas calcan sus métodos y sus doctrinas de los partidos occidentales y, en la mayoría de los casos, no orientan su propaganda hacia esas masas. En realidad, el análisis racional de la sociedad colonizada, si se hubiera practicado, les habría demostrado que los campesinos colonizados viven en un medio tradicional cuyas estructuras han permanecido intactas, mientras que en los países industrializados es ese medio tradicional el que ha sido agrietado por los progresos de la industrialización. Es en el seno del proletariado embrionario donde encontramos en las colonias comportamientos individualistas. Al abandonar el campo, donde la demografía plantea problemas insolubles, los campesinos sin tierra, que constituyen el *lumpen-proletariat,* se dirigen hacia las ciudades, se amontonan en los barrios miserables de la periferia y tratan de infiltrarse en los puertos y las ciudades creados por el dominio colonial. Las masas campesinas siguen viviendo en un marco inmóvil y las bocas excedentes no tienen otro recurso que emigrar hacia las ciudades. El campesino que se queda defiende con tenacidad sus tradiciones y, en la sociedad colonizada, representa el elemento disciplinado cuya estructura social sigue siendo comunitaria. Es verdad que esta vida inmóvil, crispada en marcos rígidos, puede dar origen episódicamente a movimientos basados en el fanatismo religioso, a guerras tribales. Pero en su espontaneidad, las masas rurales siguen siendo disciplinadas, altruistas. El individuo se borra ante la comunidad.

Los campesinos desconfían del hombre de la ciudad. Vestido como un europeo, hablando su lengua, trabajando con él, viviendo a veces en su barrio es considerado por los campesinos como un tránsfuga que ha abandonado todo lo que constituye el patrimonio nacional. Los habitantes de la ciudad son "traidores", "vendidos", que parecen llevarse bien con el ocupante y tratan de "triunfar dentro del marco del sistema colonial. Por eso oímos decir frecuentemente a los campesinos que la gente de la ciudad carece de moral. Nos encontramos en presencia de la clásica oposición entre el campo y la ciudad. Es la oposición entre el colonizado, excluido de las ventajas del colonialismo y el que se las arregla para sacar partido de la explotación colonial.

Los colonialistas utilizan esta oposición, además, en su lucha contra los partidos nacionalistas. Movilizan a los montañeses, a los habitantes del *bled,* contra los habitantes de la ciudad. Colocan al interior contra las costas reactivan a las tribus y no hay que sorprenderse si Kalondji se hace coronar rey de Kasai, como no había que sorprenderse hace algunos años de ver a la Asamblea de jefes de Ghana haciéndose pagar caro su apoyo a Kwame Nkrumah.

Los partidos políticos no logran implantar su organización en el campo. En vez de utilizar las estructuras existentes para darles un

contenido nacionalista o progresista tratan de trastornar la realidad tradicional dentro del marco del sistema colonial. Creen en la posibilidad de imprimir un impulso a la nación, cuando todavía pesan las mallas del sistema colonial. No van al encuentro de las masas. No ponen sus conocimientos teóricos al servicio del pueblo, sino que tratan de encuadrar a las masas según un esquema a priori. Desde la capital envían a las aldeas, como paracaidistas, dirigentes desconocidos o demasiado jóvenes que, investidos por la autoridad central, tratan de manejar el aduar o la aldea como una célula de empresa. Los jefes tradicionales son ignorados, a veces molestados. La historia de la nación futura pisotea con singular desenvoltura las pequeñas historias locales, es decir, la única actualidad nacional, cuando habría que insertar armónicamente la historia de la aldea, la historia de los conflictos tradicionales de los clanes y las tribus en la acción decisiva para la que se llama al pueblo. Los ancianos, rodeados de respeto en las sociedades tradicionales y generalmente revestidos de una autoridad moral indiscutible, son públicamente ridiculizados. Los servicios del ocupante no dejan de utilizar esos rencores y están al corriente de las menores decisiones adoptadas por esa caricatura de autoridad. La represión policíaca, bien dirigida puesto que se basa en informes precisos, se desata. Los dirigentes paracaidistas y los miembros importantes de la nueva asamblea son arrestados.

[...]

¿Cómo reaccionan los partidos nacionalistas ante esta irrupción decisiva de las masas campesinas en la lucha nacional? Hemos visto cómo la mayoría de los partidos nacionalistas no han inscrito en su propaganda la necesidad de acción armada. No se oponen a la persistencia de la insurrección, pero se contentan con fiarse en el espontaneísmo de los campesinos. En general, se comportan en relación con este elemento nuevo como si se tratara de maná caído del cielo, pidiéndole a la suerte que continúe. Explotan ese maná, pero no tratan de organizar la insurrección. No envían al campo cuadros para politizar a las masas, para aclarar las conciencias, para elevar el nivel del combate. Esperan que, arrebatada por su propio movimiento, la acción de esas masas no se detendrá. No hay contaminación del movimiento rural por el movimiento urbano. Cada cual evoluciona según su dialéctica propia.

Los partidos nacionalistas no intentan introducir consignas en las masas rurales, que se encuentran en ese momento enteramente disponibles. No les proponen un objetivo, esperan con naturalidad que ese movimiento se perpetuará indefinidamente y que los bombardeos no acabaran con él. Ni siquiera en esta ocasión, pues, los partidos nacionalistas explotan la posibilidad que se les brinda de inte-

grar a las masas rurales, de politizarlas, de elevar el nivel de su lucha. Se mantiene la posición criminal de desconfianza hacia el campo.

Los cuadros políticos se recluyen en las ciudades, dan a entender al colonialismo que no tienen nada que ver con los insurgentes o se marchan al extranjero. Casi nunca sucede que se unan al pueblo en las montañas. En Kenya, por ejemplo, durante la insurrección Mau-Mau, ningún nacionalista conocido reivindicó su adhesión a ese movimiento ni trató de defender a esos hombres.

No hay explicación fecunda, no se produce una confrontación entre las diferentes capas de la nación. En el momento de la independencia, que se produce después de la represión ejercida sobre las masas rurales y el arreglo entre el colonialismo y los partidos nacionalistas, la impresión se acentúa. Los campesinos se muestran reticentes respecto de las reformas de estructura propuestas por el gobierno, así como de las innovaciones sociales, aunque sean objetivamente progresistas, porque precisamente los responsables actuales del régimen no han explicado a la totalidad del pueblo, durante el período colonial, los objetivos del partido, la orientación nacional, los problemas internacionales, etcétera.

A la desconfianza que los campesinos y los feudales abrigaban hacia los partidos nacionalistas durante la etapa colonial sigue una hostilidad semejante en la etapa nacional. Los servicios secretos colonialistas, que no se han disuelto después de la independencia, mantiene el descontento y llegan inclusive a crear graves dificultades a los jóvenes gobiernos. En resumen, el gobierno no hace sino pagar su pereza del período de liberación y su constante desprecio por los campesinos. La nación podrá tener una cabeza racional, hasta progresista, pero el cuerpo inmenso permanecerá débil, reacio, incapaz de cooperar.

Entonces surgirá la tentación de quebrantar ese cuerpo, centralizando la administración y encuadrando firmemente al pueblo. Esta es una de las razones por las cuales se escucha frecuentemente que en los países subdesarrollados hace falta cierta dosis de dictadura. Los dirigentes desconfían de las masas rurales. Además, esa desconfianza puede tomar formas graves. Es el caso, por ejemplo, de ciertos gobiernos que mucho tiempo después de la independencia nacional consideran al interior del país como una región no pacificada donde el jefe de Estado y los ministros no se aventuran, sino con motivo de maniobras del ejército nacional. Ese interior del país se asimila prácticamente a lo desconocido. Paradójicamente, el gobierno nacional recuerda, en su comportamiento hacia las masas rurales, ciertos rasgos del poder colonial. "No se sabe a ciencia cierta cómo reaccionaran esas masas" y los jóvenes dirigentes no vacilan en decir: "Hace falta el garrote, si se quiere sacar al país de la Edad Media". Pero, como hemos visto, la

desenvoltura con que han actuado los partidos políticos en relación con las masas rurales durante la fase colonial no podía ser sino perjudicial para la unidad nacional, para el impulso acelerado de la nación.

Algunas veces el colonialismo intenta diversificar, dislocar el impulso nacionalista. En vez de incitar a los *cheiks* y los jefes contra los "revolucionarios" de las ciudades, las oficinas de asuntos indígenas organizan a las tribus y las sectas en partidos. Frente al partido urbano que empezaba a "encarnar la voluntad nacional" y a constituir un peligro para el régimen colonial, surgen pequeños grupos, tendencias, partidos con base étnica o regionalista. Es la tribu, integralmente, la que se transforma en partido político aconsejado de cerca por los colonialistas. Puede comenzar la mesa redonda. El partido unitario se ahogará en la aritmética de las tendencias. Los partidos tribales se oponen a la centralización, a la unidad y denuncian la dictadura del partido unitario.

Más tarde, esa táctica será utilizada por la oposición nacional. Entre los dos o tres partidos nacionalistas que han realizado la lucha de liberación, el ocupante ha escogido. Las modalidades de esa selección son clásicas: cuando un partido ha logrado la unanimidad nacional y se ha impuesto al ocupante como único interlocutor, el ocupante multiplica las maniobras y retrasa al máximo la hora de las negociaciones. Ese retraso será utilizado para desmenuzar las exigencias de ese partido u obtener de la dirección la separación de ciertos elementos "extremistas".

[…]

Hemos visto cómo, en los partidos nacionalistas, la voluntad de quebrar el colonialismo va unida a otra voluntad: la de entenderse amigablemente con él. Dentro de esos partidos van a producirse algunas veces dos procesos. Primero, elementos intelectuales que han procedido a un análisis sostenido de la realidad colonial y de la situación internacional empezarán a criticar el vacío ideológico del partido nacional y su indigencia táctica y estratégica. Plantean incansablemente a los dirigentes preguntas cruciales: "¿Qué es el nacionalismo? ¿Qué ponen ustedes detrás de esa palabra? ¿Qué contiene ese vocablo? ¿Independencia para qué? Y, en primer lugar ¿cómo esperan ustedes lograrla?" exigiendo que los problemas metodológicos sean abordados vigorosamente. Van a sugerir que a los medios electorales se añadan "otros medios". En las primeras polémicas, los dirigentes se desembarazan rápidamente de esa efervescencia que califican de juvenil. Pero, como esas reivindicaciones no son ni la expresión de una agitación, ni un signo de juventud los elementos revolucionarios que defienden esas posiciones van a ser rápidamente aislados. Los dirigentes, revestidos por su experiencia, van a rechazar implacablemente a "esos aventureros, esos anarquistas".

La maquinaria del partido se muestra rebelde a toda innovación. La minería revolucionaria se encuentra sola, frente a una dirección asustada y angustiada ante la idea de que podría ser arrastrada por una tormenta cuyo aspecto y cuya fuerza de orientación ni siquiera imagina. El segundo proceso se refiere a los cuadros dirigentes o subalternos que, por sus actividades, han tropezado con las persecuciones policíacas colonialistas. Lo que resulta interesante señalar es que esos hombres han llegado a las esferas dirigentes del partido por su trabajo obstinado, su espíritu de sacrificio y un patriotismo ejemplar. Esos hombres, venidos de la base, son frecuentemente pequeños peones, trabajadores temporáneos y hasta, algunas veces, auténticos desempleados. Para ellos, militar en un partido nacional no es hacer política, es escoger el único medio de pasar de la condición animal a la condición humana. Esos hombres, limitados por el legalismo exacerbado del partido, van a revelar en los límites de las actividades que se les confían un espíritu de iniciativa, un valor y un sentido de la lucha que casi mecánicamente los señalan a las fuerzas de represión del colonialismo. Detenidos, condenados, torturados, amnistiados, emplean el período de detención para confrontar sus ideas y fortalecer su determinación. En las huelgas de hambre, en la solidaridad violenta de los calabozos comunes de la prisión, viven su liberación como una ocasión para desencadenar la lucha armada. Pero al mismo tiempo, fuera, el colonialismo que comienza a ser hostigado por todas partes, hace insinuaciones a los nacionalistas moderados.

Asistimos, pues, a una separación cercana a la ruptura entre la tendencia ilegalista y la tendencia legalista del partido. Los ilegales se sienten indeseables. Se les evita. Tomando infinitas precauciones, los legales del partido les prestan ayuda, pero ya se sienten ajenos. Esos hombres van a entrar en contacto entonces con los elementos intelectuales cuyas posiciones habían podido apreciar algunos años antes. Un partido clandestino, colateral del partido legal, consagra este encuentro. Pero la represión contra esos elementos irrecuperables se intensifica a medida que el partido legal se acerca al colonialismo tratando de modificarlo "desde dentro". El equipo ilegal se encuentra entonces en un histórico callejón sin salida.

Rechazados de las ciudades, esos hombres se agrupan, al principio, en los suburbios periféricos. Pero la red policíaca los encuentra y los obliga a abandonar definitivamente las ciudades, a irse de los sitios donde se realiza la lucha política. Retroceden hacia el campo, hacia la montaña, hacia las masas campesinas. En un primer momento, las masas se cierran a su alrededor, sustrayéndolos a la búsqueda policíaca. El militante nacionalista que, en vez de jugar al escondite con los policías en los centros urbanos, decide poner su destino en manos de

las masas campesinas no pierde jamás. El manto campesino lo cubre con una ternura y un vigor insospechados. Verdaderos exiliados en el interior, cortados del medio urbano donde habían precisado las nociones de nación y de lucha política, esos hombres se han convertido de hecho en guerrilleros. Obligados constantemente a cambiar de lugar para escapar a los policías, caminando de noche para no llamar la atención, van a tener ocasión de recorrer el país y conocerlo. Se olvidan entonces los cafés, las discusiones sobre las próximas elecciones, la maldad de aquel policía. Sus oídos escuchan la verdadera voz del país y sus ojos contemplan la grande, la infinita miseria del pueblo. Se dan cuenta del tiempo precioso que se ha perdido en vanos comentarios sobre el régimen colonial. Comprenden, finalmente, que el cambio no será una reforma, no será una mejoría. Comprenden, en una especie de vértigo que no dejará ya de asediarlos, que la agitación política en las ciudades será siempre impotente para modificar y derrocar al régimen colonial.

Esos hombres se acostumbran a hablar a los campesinos. Descubren que las masas rurales no han dejado de plantear jamás el problema de su liberación en términos de violencia, de recuperación de la tierra en manos extranjeras, de lucha nacional, de insurrección armada. Todo se simplifica. Esos hombres descubren un pueblo coherente que se perpetúa en una especie de inmovilidad, pero que conserva intactos sus valores morales, su lealtad a la nación. Descubren un pueblo generoso, dispuesto al sacrificio, deseoso de entregarse, impaciente y de un orgullo de piedra. Se comprende que el encuentro de esos militantes maltratados por la policía y de esas masas agitadas y de espíritu rebelde puede producir una mezcla detonante de inusitada fuerza. Los hombres procedentes de las ciudades acuden a la escuela del pueblo y, al mismo tiempo, aleccionan a éste en formación política y militar. El pueblo bruñe sus armas. En realidad, los cursos no duran mucho tiempo porque las masas, restableciendo el contacto con lo más íntimo de sus músculos, conducen a los dirigentes a precipitar las cosas. La lucha armada se desencadena.

La insurrección desorienta a los partidos políticos. Su doctrina, en efecto, ha afirmado siempre la ineficacia de toda prueba de fuerza y su existencia misma es una constante condena de toda insurrección. Secretamente, ciertos partidos políticos comparten el optimismo de los colonos y se congratulan por encontrarse fuera de esa locura que, según se dice, será reprimida en forma sangrienta. Pero una vez prendido el fuego, como una epidemia galopante se propaga al resto del país. Los tanques blindados y los aviones no aportan los éxitos esperados. Frente a la amplitud del mal, el colonialismo comienza a reflexionar. En el seno mismo del pueblo opresor, se escuchan voces que llaman la atención sobre la gravedad de la situación.

El pueblo, en sus chozas y en sus sueños, se pone en comunicación con el nuevo ritmo nacional. En voz baja, desde el fondo de su corazón, canta a los gloriosos combatientes himnos interminables. La insurrección ha invadido ya la nación. Ahora les toca aislarse a los partidos.

Sin embargo, los dirigentes de la insurrección toman conciencia, un día u otro, de la necesidad de extender esa insurrección a las ciudades. Esa toma de conciencia no es fortuita. Consagra la dialéctica que preside el desarrollo de una lucha armada de liberación nacional. Aunque el campo represente inagotables reservas de energía popular y los grupos armados hagan reinar allí la inseguridad, el colonialismo no duda realmente de la solidez de su sistema. No se siente fundamentalmente en peligro. El dirigente de la insurrección decide entonces llevar la guerra al enemigo, es decir, a las ciudades tranquilas y grandilocuentes.

La entrada de la insurrección en las ciudades plantea a la dirección problemas difíciles. Hemos visto cómo la mayoría de los dirigentes, nacidos o formados en las ciudades, abandonaron su medio natural al ser perseguidos por la policía colonialista y al no ser comprendidos por los cuadros prudentes y razonables de los partidos políticos. Su retiro al campo ha sido a la vez una huida ante la represión y una muestra de desconfianza hacia las viejas formaciones políticas. Las antenas urbanas naturales de esos dirigentes son los nacionalistas conocidos dentro de los partidos políticos. Pero, precisamente, hemos visto cómo su historia reciente se había desarrollado al margen de esos dirigentes timoratos y crispados en una reflexión ininterrumpida sobre los males del colonialismo.

Además, los primeros intentos que los hombres de las guerrillas realicen en dirección de sus antiguos amigos, precisamente aquellos que consideran más de izquierda, confirmarán sus aprehensiones y les quitarán hasta el deseo mismo de reanudar viejas relaciones. La insurrección, surgida del campo, va a penetrar en las ciudades por la fracción del campesinado bloqueada en la periferia urbana, la cual no ha podido encontrar aun un hueso que roer en el sistema colonial. Los hombres obligados por la creciente población del campo y la expropiación colonial a abandonar la tierra familiar, giran incansablemente en torno a las distintas ciudades, esperando que un día u otro se les permita entrar. Es en esa masa, en ese pueblo de los cinturones de miseria, de las casas "de lata", en el seno del *lumpen-proletariat* donde la insurrección va a encontrar su punta de lanza urbana. El *lumpen-proletariat*, cohorte de hambrientos destribalizados, desclanizados, constituye una de las fuerzas más espontánea y radicalmente revolucionarias de un pueblo colonizado.

En Kenya, en los años que precedieron a la rebelión de los Mau-Mau, las autoridades coloniales británicas multiplicaron las medidas de intimidación contra el *lumpen-proletariat*. Fuerzas de policía y misioneros coordinaron sus esfuerzos, en los años 1950-1951, para responder como convenía a la afluencia enorme de jóvenes kenyenses venidos del campo y de la selva y que, al no poder colocarse en el mercado de trabajo, robaban, se entregaban al vicio, al alcoholismo, etc… La delincuencia juvenil en los países colonizados es el producto directo de la existencia del *lumpen-proletariat*. Igualmente, en el Congo, se tomaron medidas draconianas a partir de 1957 para devolver al campo a los "jóvenes granujas" que perturbaban el orden establecido. Se abrieron campos de confinamiento y se confiaron a las misiones evangélicas, bajo la protección, por supuesto, del ejército belga.

La constitución de un *lumpen-proletariat* es un fenómeno que obedece a una lógica propia y ni la actividad desbordante de los misioneros, ni las órdenes del poder central pueden impedir su desarrollo. Ese *lumpen-proletariat*, como una jauría de ratas, a pesar de las patadas, de las pedradas, sigue royendo las raíces del árbol.

El cinturón de miseria consagra la decisión biológica del colonizado de invadir a cualquier precio, y si hace falta por las vías más subterráneas, la ciudadela enemiga. El *lumpen-proletariat* constituido y pesando con todas sus fuerzas sobre la "seguridad" de la ciudad significa la podredumbre irreversible, la gangrena, instaladas en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores. Esos vagos, esos desclasados van a encontrar, por el canal de la acción militante y decisiva, el camino de la nación. No se rehabilitan en relación con la sociedad colonial, ni con la moral del dominador. Por el contrario, asumen su incapacidad para entrar en la ciudad salvo por la fuerza de la granada o del revólver. Esos desempleados y esos subhombres se rehabilitan en relación consigo mismos y con la historia. También las prostitutas, las sirvientas que ganan 2 000 francos, las desesperadas, todas y todos los que oscilan entre la locura y el suicidio van a reequilibrarse, a actuar y a participar de manera decisiva en la gran procesión de la nación que despierta.

Los partidos nacionalistas no comprenden este fenómeno nuevo que precipita su desintegración. La irrupción de la insurrección en las ciudades modifica la fisonomía de la lucha. Mientras las tropas colonialistas habían sido dirigidas en su totalidad hacia el campo, he aquí que refluyen precipitadamente hacia las ciudades para proteger la seguridad de las personas y sus bienes. La represión dispersa sus fuerzas, el peligro está presente en todas partes. Es el territorio nacional, el conjunto de la colonia lo que está en juego. Los grupos armados

campesinos ven cómo se afloja la presión militar. La insurrección en las ciudades es un inesperado tanque de oxígeno.

Los dirigentes de la insurrección que ven cómo el pueblo entusiasta y ardiente da golpes decisivos a la maquinaria colonialista, acrecientan su desconfianza respecto de la política tradicional. Cada éxito obtenido legitima su hostilidad respecto de lo que llamarán en lo sucesivo el gargarismo, el verbalismo, la "blagología", la agitación estéril. Odian la "política", la demagogia. Por eso asistimos al principio a un verdadero triunfo del culto al espontaneísmo.

[…]

El militante nacionalista que había huido de la ciudad, herido por las maniobras demagógicas y reformistas de los dirigentes, decepcionado por la "política", descubre en la praxis concreta una nueva política que no se parece en nada a la antigua. Esta política es una política de responsables, de dirigentes insertados en la historia que asumen con sus músculos y sus cerebros la dirección de la lucha de liberación. Esta política es nacional, revolucionaria, social. Esta nueva realidad que el colonizado va a conocer ahora no existe, sino a través de la acción. Es la lucha la que, al hacer estallar la antigua realidad colonial, revela facetas desconocidas, hace surgir significaciones nuevas y pone el dedo sobre las contradicciones disfrazadas por esta realidad. El pueblo que lucha, el pueblo que, gracias a la lucha, dispone esta nueva realidad y la conoce, avanza, liberado del colonialismo, advertido por anticipado contra todos los intentos de mixtificación, contra todos los himnos a la nación. Solo la violencia ejercida por el pueblo, violencia organizada y aclarada por la dirección, permite a las masas descifrar la realidad social, le da la clave de ésta. Sin esa lucha, sin ese conocimiento en la praxis, no hay sino carnaval y estribillos. Un mínimo de readaptación, algunas reformas en la cima, una bandera y, allá abajo, la masa indivisa siempre "medieval", que continúa su movimiento perpetuo.

III. DESVENTURAS DE LA CONCIENCIA NACIONAL

[…]

Hemos visto en las páginas anteriores cómo con mucha frecuencia espíritus simplistas, pertenecientes por lo demás a la naciente burguesía, no dejan de repetir que en un país subdesarrollado la dirección de los asuntos por un poder fuerte, una dictadura, es una necesidad. En esta perspectiva, se encarga al partido de una misión de vigilancia de las masas. El partido se añade a la administración y a la policía y controla a las masas no para asegurarse su participación real en los asuntos de la nación, sino para recordarles constantemente que el poder espera de ellas obediencia y disciplina. Esta dictadura que se cree

sostenida por la historia, que se estima indispensable después de la independencia simboliza en realidad la decisión de la casta burguesa de dirigir al país subdesarrollado primero con el apoyo del pueblo, pero pronto en su contra. La transformación progresiva del partido en un servicio de información es el índice de que el poder cada vez se encuentra más a la defensiva. La masa informe del pueblo es concebida como la forma ciega que hay que controlar constantemente, sea por la mixtificación o por el miedo que le inspiran las fuerzas de la policía. El partido sirve de barómetro, de servicio de información. Se transforma al militante en delator. Se le confían misiones punitivas en las aldeas. Los embriones de partidos de oposición son liquidados a palos y pedradas. Los candidatos de la oposición ven sus casas incendiadas. La policía multiplica las provocaciones. En esas condiciones, por supuesto, el partido es único y el 99.99 por ciento de los votos corresponden al candidato gubernamental. Hay que decir que en África cierto número de gobiernos se comportan de acuerdo con este modelo. Todos los partidos de oposición, por lo demás generalmente progresistas, que favorecían una mayor influencia de las masas en la gestión de los asuntos públicos, que deseaban poner coto a la burguesía despreciativa y mercantil han sido condenados, por la fuerza de los golpes y de la prisión, al silencio y a la clandestinidad.

El partido político en muchas regiones africanas ahora independientes conoce una inflación terriblemente grave. Frente a un miembro del partido, el pueblo se calla, se convierte en carnero y manifiesta elogios al gobierno y al líder. Pero en la calle, por la noche, en la soledad de la aldea, en el café o junto al río, hay que oír esa amarga decepción del pueblo, esa desesperanza, pero también esa cólera contenida. El partido, en vez de favorecer la expresión de las quejas populares, en vez de fijarse como misión fundamental la libre circulación de las ideas del pueblo hacia la dirección, forma una pantalla y la impide. Los dirigentes del partido se comportan como vulgares sargentos y recuerdan constantemente al pueblo que "hay que guardar silencio en las filas". Ese partido que afirmaba ser el servidor del pueblo, que pretendía favorecer el desarrollo del pueblo, desde que el poder colonial le entregó el país se apresura a conducir de nuevo al pueblo a su caverna. En el plano de la unidad nacional, el partido va a multiplicar igualmente sus errores. Es así como el partido llamado nacional se comporta como partido racial. Es una verdadera tribu constituida en partido. Este partido que se proclama voluntariamente nacional, que afirma hablar en nombre de todo el pueblo, secretamente y a veces abiertamente organiza una auténtica dictadura racial. Presenciamos no ya una dictadura burguesa sino una dictadura tribal. Los ministros, los jefes de gabinete, los embajadores, los prefectos son escogi-

dos en la tribu del dirigente, algunas veces hasta directamente en su familia. Esos regímenes de tipo familiar parecen restablecer las viejas leyes de la endogamia y se siente no cólera, sino vergüenza frente a tanta tontería, tanta impostura, tanta miseria intelectual y espiritual. Esos jefes de gobierno son los verdaderos traidores al África porque la venden al más terrible de sus enemigos: la ignorancia. Esa tribalización del poder provoca sin duda el espíritu regionalista, el separatismo. Las tendencias descentralizadoras surgen y triunfan, la nación se desintegra, se desmembra. El líder que gritaba: "Unidad africana" y que pensaba en su pequeña familia se despierta un buen día con cinco tribus que también quieren tener sus embajadores y sus ministros; y siempre irresponsable, siempre inconsciente, siempre miserable, denuncia "la traición".

Hemos señalado repetidas veces el papel, con frecuencia nefasto, del líder. Es que el partido, en algunas regiones, está organizado como una banda en la que el individuo más duro asumiera la dirección. Se habla del ascendiente de ese líder, de su fuerza y no se vacila en decir, en un tono cómplice y ligeramente admirativo, que hace temblar a sus más próximos colaboradores. Para evitar esos múltiples escollos, hay que luchar tenazmente a fin de que el partido no se convierta jamás en un instrumento dócil en manos de un líder. Líder, del verbo inglés que significa conducir. El conductor del pueblo ya no existe. Los pueblos no son rebaños y no tienen necesidad de ser conducidos. Si el líder me conduce quiero que sepa que, al mismo tiempo, yo lo conduzco. La nación no debe ser una cuestión dirigida por un manitú. Así se entiende el pánico que se posesiona de las esferas dirigentes cada vez que uno de sus líderes se enferma. Les obsesiona el problema de la sucesión. ¿Qué sucederá al país si desaparece el líder? Las esferas dirigentes que han abdicado frente al líder, irresponsables, inconscientes, preocupados esencialmente por la buena vida que llevan, los cocteles organizados, los viajes pagados y la productividad de las combinaciones descubren de pronto el vacío espiritual en el corazón de la nación.

Un país que quiere responder realmente a las cuestiones que le plantea la historia, que quiere desarrollar sus ciudades y el cerebro de sus habitantes debe poseer un verdadero partido. El partido no es un instrumento en manos del gobierno. Por el contrario, el partido es un instrumento en manos del pueblo. Es éste el que determina la política que el gobierno aplica. El partido no es, no debe ser jamás la simple oficina política donde se encuentran a sus anchas todos los miembros del gobierno y los grandes dignatarios del régimen. El buró político, con demasiada frecuencia por desgracia, constituye todo el partido y sus miembros residen permanentemente en la capital. En un país subdesarrollado, los miembros dirigentes del partido tienen que huir

de la capital como de la peste. Deben residir, con excepción de unos cuantos, en las regiones rurales. Hay que evitar centralizarlo todo en la gran ciudad. Ninguna excusa de tipo administrativo puede legitimar esa efervescencia de una capital ya sobrepoblada y superdesarrollada en relación con las nueve décimas partes del territorio. El partido debe ser descentralizado al extremo. Es el único medio de activar las regiones muertas, las regiones que todavía no despiertan a la vida.

Prácticamente habrá cuando menos un miembro del buró político en cada región y se evitará nombrarlo jefe regional. No tendrá en sus manos el poder administrativo. El miembro del buró político regional no debe ocupar el más alto rango en el aparato administrativo regional. No debe formar parte forzosamente del poder. Para el pueblo, el partido no es la autoridad, sino el organismo a través del cual ejerce su autoridad y su voluntad como pueblo. Cuanto menor sea la confusión y la dualidad de poderes, más desempeñará el partido su papel de guía y más constituirá para el pueblo la garantía decisiva. Si el partido se confunde con el poder, ser militante del partido equivale a tomar el camino más corto para lograr fines egoístas, para tener un puesto en la administración, para subir de grado, cambiar de escalón, hacer carrera.

En un país subdesarrollado, la creación de direcciones regionales dinámicas detiene el proceso de macrocefalia de las ciudades, la afluencia incoherente de las masas rurales hacia las ciudades. La creación, desde los primeros días de la independencia, de direcciones regionales en una región con plena competencia, para despertarla, hacerla vivir, acelerar la toma de conciencia de los ciudadanos, es una necesidad a la que no podría escapar un país deseoso de avanzar. De lo contrario, en torno al líder se amontonan los responsables del partido y los dignatarios del régimen. Las administraciones se inflan, no porque se desarrollen y se diferencien, sino porque nuevos primos y nuevos militantes esperan un lugar para infiltrarse en el engranaje. Y el sueño de todo ciudadano es ir a la capital, cortar un trozo del queso. Las localidades son abandonadas, las masas rurales sin encuadrar, sin educación y sin sostén se alejan de una tierra mal trabajada y se dirigen hacia las periferias de las ciudades, inflando desmesuradamente el *lumpen-proletariat*.

[...]

Los funcionarios y los técnicos indígenas no deben sumergirse en los diagramas y estadísticas, sino en el corazón del pueblo. No deben erizarse cada vez que se trata de un traslado "al interior". Ya no deben darse casos de las jóvenes esposas de los países subdesarrollados que amenazan a sus maridos con el divorcio, si no consiguen evitar un nombramiento para un puesto rural. Por eso el buró político del

partido debe privilegiar a las regiones desheredadas, y la vida de la capital, vida ficticia, superficial, superpuesta a la realidad nacional como un cuerpo extraño, debe ocupar el menor lugar posible en la vida de la nación, que es fundamental y sagrada.

En un país subdesarrollado, el partido debe organizarse de tal manera que no se contente con mantener contactos con las masas. El partido debe ser la expresión directa de las masas. El partido no es una administración encargada de trasmitir las órdenes del gobierno. Es el portavoz enérgico y el defensor incorruptible de las masas. Para llegar a esta concepción del partido, es necesario antes que nada desembarazarse de la idea muy occidental, muy burguesa y, por tanto, muy despreciativa de que las masas son incapaces de dirigirse. La experiencia prueba, en realidad, que las masas comprenden perfectamente los problemas más complicados. Uno de los mayores servicios que la revolución argelina habrá prestado a los intelectuales argelinos es haberlos puesto en contacto con el pueblo, haberles permitido contemplar la extrema, inefable miseria del pueblo y asistir, al mismo tiempo, al despertar de su inteligencia, a los progresos de su conciencia. El pueblo argelino, esa masa de hambrientos y analfabetos, esos hombres y mujeres sumergidos durante siglos en la oscuridad más terrible se han sostenido contra los tanques y los aviones, contra las bombas incendiarias y los servicios psicológicos, pero sobre todo contra la corrupción y el lavado de cerebro, contra los traidores y los ejércitos "nacionales" del general Bellounis. Ese pueblo se ha sostenido a pesar de los débiles, de los vacilantes, de los aprendices de dictadores. Este pueblo se ha tenido porque durante siete años su lucha le ha abierto campos cuya existencia ni siquiera sospechaba. Ahora trabajan armerías en pleno *djebel* varios metros bajo tierra, los tribunales del pueblo funcionan en todos los niveles, comisiones locales de planificación organizan el desmembramiento de las grandes propiedades, elaboran la Argelia de mañana. Un hombre aislado puede mostrarse rebelde a la comprensión de un problema, pero el grupo, la aldea, comprende con una rapidez desconcertante. Es verdad que, si se toma la precaución de emplear un lenguaje solo comprensible para los licenciados en derecho o en ciencias económicas, se probará fácilmente que las masas deben ser dirigidas. Pero si se habla el lenguaje concreto, si no se está obsesionado por la voluntad perversa de confundir las cartas, de desembarazarse del pueblo, se advierte entonces que las masas captan todos los matices, todas las astucias. Recurrir a un lenguaje técnico significa que se quiere considerar a las masas como profanas. Ese lenguaje disimula mal el deseo de los conferenciantes de engañar al pueblo, de dejarlo fuera. La empresa de oscurecimiento del lenguaje es una máscara tras la cual se perfila una más amplia empresa de

despojo. Se pretende al mismo tiempo arrebatarle al pueblo sus bienes y su soberanía. Todo puede explicarse al pueblo a condición de que se quiera que comprenda realmente. Y si se piensa que no se necesita de él, que por el contrario amenaza con romper la buena marcha de las múltiples sociedades privadas y de responsabilidad limitada cuyo fin es hacer al pueblo todavía más miserable, el problema está zanjado.

Si se piensa que puede dirigirse perfectamente un país sin que el pueblo meta las narices, si se piensa que el pueblo por su sola presencia obstaculiza el juego, sea porque lo retrase o porque por su natural inconsciencia lo sabotee, no debe haber ninguna vacilación: hay que apartar al pueblo. Pero resulta que el pueblo, cuando se le invita a la dirección del país no retrasa, sino que acelera el movimiento. Nosotros, los argelinos, hemos tenido en el curso de esta guerra la oportunidad, la fortuna de palpar algunas cosas. En ciertas regiones rurales, los responsables político-militares de la revolución se han enfrentado en efecto a situaciones que han exigido soluciones radicales. Abordaremos algunas de esas situaciones.

[...]

Con frecuencia se cree, en efecto, con una ligereza criminal, que politizar a las masas es dirigirles episódicamente un gran discurso político. Se piensa que le basta al líder o a un dirigente hablar en tono doctoral de las grandes cosas de la actualidad para cumplir con ese imperioso deber de politización de las masas. Pero politizar es abrir el espíritu, despertar el espíritu, dar a luz el espíritu. Es como decía Césaire: “inventar almas”. Politizar a las masas no es, no puede ser hacer un discurso político. Es dedicarse con todas las fuerzas a hacer comprender a las masas que todo depende de ellas, que si nos estancamos es por su culpa y si avanzamos también es por ellas, que no hay demiurgo, que no hay hombre ilustre y responsable de todo, que el demiurgo es el pueblo y que las manos mágicas no son en definitiva sino las manos del pueblo. Para realizar esas cosas, para encarnarlas verdaderamente, hay que repetirlo, es necesario descentralizar al extremo. La circulación de la cima a la base y de la base a la cima debe ser un principio rígido, no por preocupación de formalismo, sino porque simplemente el respeto de ese principio es la garantía de la salvación. Es de la base de donde suben las fuerzas que dinamizan a la cima y le permiten dialécticamente dar un nuevo paso hacia adelante. También en este caso los argelinos hemos comprendido rápidamente estas cosas porque ningún miembro de ninguna cima ha tenido la posibilidad de revestirse de ninguna misión de salvación. Es la base la que pelea en Argelia y esa base no ignora que, sin su combate cotidiano, heroico y difícil, la cima no se sostendría. Como sabe que sin una cima y sin una dirección, la base se dispersaría en la incoherencia y la anarquía.

La cima no recibe su valor y su solidez, sino de la existencia del pueblo en el combate. Literalmente, es el pueblo el que se da libremente a la cima y no la cima la que tolera al pueblo.

Las masas deben saber que el gobierno y el partido están a su servicio. Un pueblo digno, es decir, consciente de su dignidad es un pueblo que no olvida jamás esas evidencias. Durante la ocupación colonial se dijo al pueblo que era necesario que diera su vida por el triunfo de la dignidad. Pero los pueblos africanos comprendieron pronto que su dignidad no solo era impugnada por el ocupante. Los pueblos africanos comprendieron en seguida que había una equivalencia absoluta entre la dignidad y la soberanía. En realidad, un pueblo digno y libre es un pueblo soberano. Un pueblo digno es un pueblo responsable. Y de nada sirve "demostrar" que los pueblos africanos son infantiles o débiles. Un gobierno y un partido tienen el pueblo que se merecen. Y en un plazo más o menos largo un pueblo tiene el gobierno que se merece.

La experiencia concreta en ciertas regiones comprueba estas posiciones. En el curso de reuniones, sucede a veces que algunos militantes, para resolver los problemas difíciles, se refieren a la fórmula: "no hay más que…". Esta reducción voluntarista donde culminan peligrosamente espontaneidad, sincretismo simplificador, falta de elaboración intelectual, triunfa con frecuencia. Cada, vez que encontramos esta abdicación de la responsabilidad en un militante no basta con decirle que está equivocado. Hay que hacerlo responsable, invitarlo a llegar al final de su razonamiento y hacerle comprender el carácter, con frecuencia atroz, inhumano y, en definitiva, estéril, de ese "no hay más que…". Nadie posee la verdad, ni el dirigente ni el militante. La busca de la verdad en situaciones locales es asunto colectivo. Algunos tienen una experiencia más rica, elaboran más rápidamente su pensamiento, han podido establecer en el pasado un mayor número de asociaciones mentales. Pero deben evitar sofocar al pueblo, porque el éxito de la decisión adoptada depende de la participación coordinada y consciente de todo el pueblo. Nadie puede retirar su alfiler del juego. Todos serán muertos o torturados y en el marco de la nación independiente todos tendrán hambre y participarán del marasmo. El combate colectivo supone una responsabilidad colectiva en la base y una responsabilidad colegiada en la cima. Sí, hay que comprometer a todo el mundo en el combate por la salvación común. No hay manos puras, no hay inocentes, no hay espectadores. Todos nos ensuciamos las manos en los pantanos de nuestro suelo y el vacío tremendo de nuestros cerebros. Todo espectador es un cobarde o un traidor.

[…]

El nacionalismo, si no se hace explícito, si no se enriquece y se profundiza, si no se transforma rápidamente en conciencia política y social, en humanismo, conduce a un callejón sin salida. La dirección burguesa de los países subdesarrollados confina a la conciencia nacional en un formalismo esterilizante. Solo la dedicación masiva de hombres y mujeres a tareas inteligentes y fecundas presta contenido y densidad a esta conciencia. Si no es así, la bandera y el palacio de gobierno dejan de ser los símbolos de la nación. La nación se aleja de esos sitios iluminados y ficticios y se refugia en el campo donde recibe vida y dinamismo. La expresión viva de la nación es la conciencia dinámica de todo el pueblo. Es la práctica coherente e inteligente de hombres y mujeres. La construcción colectiva de un destino supone asumir una responsabilidad a la medida de la historia. De otra manera es la anarquía, la represión, el surgimiento de partidos tribalizados, del federalismo, etc. El gobierno nacional, si quiere ser nacional, debe gobernar por el pueblo y para el pueblo, por los desheredados y para los desheredados. Ningún líder, cualquiera que sea su valor, puede sustituir a la voluntad popular, y el gobierno nacional debe, antes de preocuparse por el prestigio internacional, devolver la dignidad a cada ciudadano, poblar los cerebros, llenar los ojos de cosas humanas, desarrollar un panorama humano, habitado por hombres conscientes y soberanos.

CONCLUSIÓN

Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos.

Debemos olvidar los sueños, abandonar nuestras viejas creencias y nuestras amistades de antes. No perdamos el tiempo en estériles letanías o en mimetismos nauseabundos. Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo.

Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida "aventura espiritual" ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual.

Y, sin embargo, en su interior, en el plano de las realizaciones puede decirse que ha triunfado en todo.

Europa ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia. Y vean cómo se extiende y se multiplica la sombra de sus monumentos. Cada movimiento de Europa ha hecho estallar los

límites del espacio y los del pensamiento. Europa ha rechazado toda humildad, toda modestia, pero también toda solicitud, toda ternura.

No se ha mostrado parsimoniosa sino con el hombre, mezquina, carnicera, homicida sino con el hombre.

Entonces, hermanos ¿cómo no comprender que tenemos algo mejor que hacer que seguir a esa Europa?

Esa Europa que nunca ha dejado de hablar del hombre, que nunca ha dejado de proclamar que solo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado la humanidad cada una de las victorias de su espíritu.

Compañeros, el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa. Podemos hacer cualquier cosa ahora a condición de no imitar a Europa, a condición de no dejarnos obsesionar por el deseo de alcanzar a Europa.

Europa ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa ahora a todo conductor, a toda razón y va con un vértigo terrible hacia un abismo del que vale más alejarse lo más pronto posible.

Es verdad, sin embargo, que necesitamos un modelo, esquemas, ejemplos. Para muchos de nosotros, el modelo europeo es el más exaltante. Pero en las páginas anteriores hemos visto los chascos a que nos conducía esta imitación. Las realizaciones europeas, la técnica europea, el estilo europeo, deben dejar de tentarnos y de desequilibrarnos.

Cuando busco al hombre en la técnica y el estilo europeos, veo una sucesión de negaciones del hombre, una avalancha de asesinatos.

La condición humana, los proyectos del hombre, la colaboración entre los hombres en tareas que acrecienten la totalidad del hombre son problemas nuevos que exigen verdaderos inventos.

Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar.

Hace dos siglos, una antigua colonia europea decidió imitar a Europa. Lo logró hasta tal punto que los Estados Unidos de América se han convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones.

Compañeros: ¿No tenemos otra cosa que hacer sino crear una tercera Europa? Occidente ha querido ser una aventura del Espíritu. Y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad.

Sí, el espíritu europeo ha tenido singulares fundamentos. Toda la reflexión europea se ha desarrollado en sitios cada vez más desérticos, cada vez más escarpados. Así se adquirió la costumbre de encontrar allí cada vez menos al hombre.

Un diálogo permanente consigo mismo, un narcisismo cada vez más obsceno, no han dejado de preparar el terreno a un cuasidelirio, donde el trabajo cerebral se convierte en un sufrimiento, donde las realidades no son ya las del hombre vivo, que trabaja y se fabrica a sí mismo, sino palabras, diversos conjuntos de palabras, las tensiones surgidas de los significados contenidos en las palabras. Ha habido europeos, sin embargo, que han invitado a los trabajadores europeos a romper ese narcisismo y a romper con ese irrealismo.

En general, los trabajadores europeos no han respondido a esas llamadas. Porque los trabajadores también se han creído partícipes en la aventura prodigiosa del Espíritu europeo.

Todos los elementos de una solución de los grandes problemas de la humanidad han existido, en distintos momentos, en el pensamiento de Europa. Pero los actos de los hombres europeos no han respondido a la misión que les correspondía y que consistía en pesar violentamente sobre esos elementos, en modificar su aspecto, su ser, en cambiarlos, en llevar, finalmente, el problema del hombre a un nivel incomparablemente superior.

Ahora asistimos a un estancamiento de Europa. Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar.

Hermanos, tenemos demasiado trabajo para divertirnos con los juegos de retaguardia. Europa ha hecho lo que tenía que hacer y, en suma, lo ha hecho bien; dejemos de acusarla, pero digámosle firmemente que no debe seguir haciendo tanto ruido. Ya no tenemos que temerla, dejemos, pues, de envidiarla.

El Tercer Mundo está ahora frente a Europa como una masa colosal cuyo proyecto debe ser tratar de resolver los problemas a los cuales esa Europa no ha sabido aportar soluciones.

Pero entonces no hay que hablar de rendimientos, de intensificación, de ritmo. No, no se trata de volver a la Naturaleza. Se trata concretamente de no llevar a los hombres por direcciones que los mutilen, de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y lo perturban. Con el pretexto de alcanzar a Europa no hay que forzar al hombre, que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo.

No, no queremos alcanzar a nadie. Pero queremos marchar constantemente, de noche y de día, en compañía del hombre, de todos los hombres. Se trata de no alargar la caravana porque entonces cada fila

apenas percibe a la que la precede y los hombres que no se reconocen ya, se encuentran cada vez menos, se hablan cada vez menos.

Se trata, para el Tercer Mundo, de reiniciar una historia del hombre que tome en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa, el más odioso de los cuales habrá sido, en el seno del hombre, el descuartizamiento patológico de sus funciones y la desintegración de su unidad; dentro del marco de una colectividad la ruptura, la estratificación, las tensiones sangrientas alimentadas por las clases; en la inmensa escala de la humanidad, por último, los odios raciales, la esclavitud, la explotación y, sobre todo, el genocidio no sangriento que representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres.

No rindamos, pues, compañeros, un tributo a Europa creando estados, instituciones y sociedades inspirados en ella.

La humanidad espera algo más de nosotros que esa imitación caricaturesca y en general obscena.

Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros.

Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir.

Si queremos responder a la esperanza de nuestros pueblos, no hay que fijarse solo en Europa.

Además, si queremos responder a la esperanza en los europeos, no hay que reflejar una imagen, aun ideal, de su sociedad y de su pensamiento, por los que sienten de cuando en cuando una inmensa náusea.

Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo.



SOBRE FRANTZ FANON

UN HOMENAJE A FRANTZ FANON*

Aimé Césaire

Frantz Fanon ha muerto. Supimos desde hace meses que iba a morir, pero teníamos esperanza –contra toda razón–, ya que sabíamos que era tan resuelto y tan esencial en nuestro horizonte de hombre, que algún milagro podría ocurrirle. Y ahora debemos inclinarnos ante lo inevitable. Frantz Fanon ha muerto a la edad de 37 años. Su vida fue corta y extraordinaria; breve, pero electrizante, arrojando luz sobre una de las tragedias más atroces del siglo XX, e ilustrando de manera ejemplar la condición humana del hombre moderno. Si la palabra "compromiso" tiene algún significado, fue con Fanon que ella adquirió relevancia. Algunos dijeron que fue un poco violento; mientras es verdad que Fanon se convirtió a sí mismo en un teórico de la violencia, la única arma del colonizado que puede ser usada contra la barbarie colonialista.

Pero su violencia –y esto no constituye una paradoja–, fue la de los no violentos. Y hablo aquí de la violencia de la justicia, de la pureza y de la intransigencia. Lo siguiente debe entenderse sobre él: su

1 Publicado originalmente en *Presence Áfricaine* Nº 12 (1962: 130-152). Diez escritores, políticos y académicos contribuyeron a esta sección especial de la revista, y entre ellos participaron N. Nkrumah y A. Césaire. Este homenaje a Fanon no había sido traducido ni publicado con anterioridad en español. Traducción de Cristina Suárez Utset.

rebeldía fue ética y su empeño generoso. Él no se adscribió simplemente a una causa, sino que se entregó a ella; completamente, sin reservas, incondicionalmente. En él residió la plenitud de la pasión.

Como doctor conoció del sufrimiento humano. Como psiquiatra, estaba acostumbrado a observar conmociones traumáticas. Y particularmente como hombre "colonial", nacido e insertado en una situación colonial, fue capaz de sentirla y comprenderla como ningún otro, estudiándola desde un punto de vista científico, por medio de la introspección y de la observación.

Fue ante esta situación que tuvo lugar su rebeldía. Como médico en Argelia fue testigo de las atrocidades del colonialismo y esto le llevó a sublevarse. Ponerse del lado del pueblo argelino, manifestar su solidaridad con el oprimido, el humillado, el torturado y el despreciado argelino, no fue suficiente pare él. Tomó una decisión. Se convirtió en argelino. Vivió, luchó y murió como argelino.

Por teórico de la violencia, tal vez, pero aún más, de la acción. Por su odio al compromiso. Por su odio a la cobardía. Nadie fue más respetuoso de las ideas que él, ni más responsable frente a su propio pensamiento, ni más exigente para con la vida, la cual no podía concebir en otros términos que no fueran ideas convertidas en acción.

Y fue así que se convirtió en un combatiente. Así también, se convirtió en escritor, uno de los más brillantes de su generación.

El libro esencial de Fanon sobre el colonialismo y las consecuencias humanas de la colonización y el racismo es *Peau noire el masques blancs* (*Piel negra, máscaras blancas*). El libro esencial sobre la descolonización, sus apariencias y problemas, es también suyo: *Les damnes de la terre* (*Los condenados de la tierra*).

Siempre, y en todas partes, la misma lucidez, la misma contundencia, la misma audacia en los análisis, el mismo espíritu de "escandalosa" desmitificación.

Quizás muchos intelectuales de todos los colores han estudiado el colonialismo y expuesto sus intenciones y han explicado sus leyes.

Pero con Fanon, la aprehensión de esta experiencia se convierte en un mundo de esquemas, de cortes y diagramas, de invasión de la experiencia. Y la verdad de este testimonio todavía palpita, del evento del que fue arrebatado, de la irrupción de la atrocidad de la vida, del despegue de estallantes cohetes de furia. Frantz Fanon es de los que te impiden distorsionar la imagen y dormirte arrullado por el ronroneo de una buena conciencia.

Por supuesto, hay cierta injustica de su parte, pero siempre es en nombre de la justicia. Y también alguna parcialidad, pero sin que esté camuflada. Él tomó una buena posición, bajo su propia cuenta y riesgo. Debo insistir en que nadie fue menos nihilista, es decir, menos

violento gratuitamente que Fanon; porque este ser violento era amor, este revolucionario era humanismo.

No hay más que leer *Los condenados de la tierra*: si bien en el último capítulo arremete apasionadamente contra Europa, no es porque subestime a Europa o le falte admiración por el pensamiento europeo. Por el contrario, se debe a que ella demostró ser "parsimoniosa sino con el hombre, mezquina, carnicera, homicida sino con el hombre". No es por accidente que este capítulo, dedicado precisamente a la violencia, termine con esta frase inusual: "ayuden a rehabilitar al hombre, a hacer triunfar al hombre en todas partes, de una vez por todas… reintroducid al hombre en el mundo, al hombre total".

Este fue Fanon: un hombre de pensamiento y un hombre de acción. Un hombre de acción y un hombre de fe, quien trascendió de una vez, con un impetuoso impulso hacia adelante, las antinomias del mundo moderno en las que tantos quedan envueltos. Hay vidas que constituyen llamados a la vida. "Paráclitos" como fueron llamados por el poeta inglés Hopkins. Esta faena se le puede asignar a Fanon por derramarlo en un contexto religioso y místico. El que despierta y el que alienta, el que llama al hombre a cumplir con su tarea, a realizarse mediante la ejecución de su propio pensamiento.

En este sentido Fanon fue un "paráclito".

Ahora que Fanon ha muerto, su vida puede ser meditada: su lado épico y también, su lado trágico.

Fue épica en cuanto Fanon vivió su destino como paladín de la libertad hasta el final y dominó su propia particularidad universal desde tal altura que murió como soldado de lo universal.

¿Su lado trágico? Tal vez reside en el hecho de que este antillano no pudo encontrar a otros antillanos de su estatura y estuvo solo dentro de los de su propia clase. Así fue Fanon: demasiado lúcido para sentirse dueño de sí mismo. Al mismo tiempo, demasiado sensible para no sufrir por causa de ser incapaz de abrazar íntegramente, absolutamente, la única manera que sabía cómo hacerlo, la causa de la justicia y de la libertad de su pueblo y de su país. Pero esta determinación, por el contrario, quizás merece consideración.

Fanon, probablemente se disparó a tales alturas y poseyó tan amplios horizontes, porque era antillano, y ello significa que comenzó desde una base muy humilde y estrecha. Tal vez fuera necesario ser antillano, es decir, tan necesitado, estar tan impersonalizado, para lanzarse con tanto ardor a la conquista de sí mismo y de la plenitud. Antillano, quiere decir, ser tan desconcertado al comienzo, para ser tan capaz de exponer los motivos más secretos de la mistificación, y con tanta maestría. Finalmente, ser antillano para ser capaz con tanta fuerza de escapar de la impotencia por medio de la acción, y de la soledad, por la fraternidad.

Habiendo dicho esto, vamos a hablar ahora de la lección final de Fanon. No hay nada más fuerte que su último mensaje, el que escribió desde su lecho de muerte. Ya era cosa de una voz de más allá de la tumba. Pero ¡que voz! Era al mundo no comprometido a quien le hablaba. Esta no era la voz de alguien que había sido derrotado o quien se había resignado. Desde el borde del abismo surgía un poderoso "¡marchen adelante!", un llamado a inventar, a crear, saltando sobre el abismo. ¡Y en el mismo momento en el que entraba a la "gran noche", convulsionando, estaba consciente de ello!

> Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos… hay que inventar, hay que descubrir… Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo.

No conozco nada más patético o más grande, que esa lección de vida que se elevaba desde un lecho de muerte.

LO QUE DICE FANON*

Ernest Pépin

El siglo XX fue indudablemente el siglo de las descolonizaciones. Aunque generasen oposiciones, hayan sido trucadas, consentidas o impuestas, igual marcaron el paso de la centuria, poniendo fin a la era de los grandes descubrimientos.

Entre éstas, hubo una que dejó una huella mayor en el espíritu de la gente porque no mostraba su nombre de guerra y sobre todo porque contó con una voz considerable: la de Frantz Fanon.

Fue no solo una petición de la conciencia en si misma revelada sino también la bandera flameante de los condenados de la tierra. A quienes se les había despojado de todo: su parte de dignidad y su reserva de humanidad incluidas.

Entender a Fanon es entender que se trata de una brillante empresa de rehabilitación del hombre que se colonizó a sí mismo con la exigencia económica como prima por una libertad que ni se otorga ni se delega.

---

* Un texto del poeta, escritor y periodista Ernest Pépin, (Guadalupe, 1950), dos veces Premio Casa de las Américas (1991, 2000) y jurado del Premio Carvet para el Caribe. Fue traducido por Lourdes Beatriz Arencibia Rodríguez (Premio Aurora Borealis, 2011) en ocasión de la participación del autor en la 22º Feria Internacional del Libro de La Habana, realizada en febrero de 2013.

Una libertad que bruscamente se yergue para que nazca su canto de luz que se creía extinguido para siempre. La historia nunca dice jamás. Nunca. Y por debajo, las rígidas cortezas remueven las placas tectónicas sometidas a las presiones de una libertad que busca su camino. Esa sismicidad la percibió Fanon cuando mantuvo la oreja pegada a las conmociones del mundo y la lengua presta a decir la poética de lo intolerable y el fervor de las promesas. Había que desembarazarse no solamente de la colonia sino de lo colonial, del hecho colonial devuelto a la impostura de su dominación y a la barbarie de su deshumanización. De todo ello, él fue su fiscal íntegro, el abogado apasionado, el guerrero incansable e intransigente. Es por eso que le debemos tanto. Porque no se valió ni de su piel negra ni de ningún subterfugio. Se valió de la hombría, o sea, de la conciencia. Ética ingenua a los ojos de algunos. Ética enarbolada a cara descubierta, enfrentada a un siglo confortablemente instalado tras la indecencia de sus máscaras.

Fanon es eso en primer lugar: un pensamiento de lo incómodo y un pensamiento del riesgo.

¿Quién se atrevería a imaginar a Fanon, cual notable ciudadano reblandecido en una Martinica torturada por sus vacilaciones y a fin de cuentas ahíta por tantas aceptaciones? ¿Quién osaría imaginar al Doctor Frantz Fanon impotente, vacilante, entrampado en la red de un acomodo incesante y, además, imperturbable?

Tenía la incomodidad de ser negro prieto en un sistema donde la negritud es un combate. La incomodidad de ser un colonizado en una condición donde la colonización es legal. La incomodidad de ser un hombre donde el hombre avala la inhumana condición.

Fanon venía de otra parte. Llevaba sobre sus hombros una insurrección de marca mayor y, cual llama que encuentra su oxígeno, halló domicilio en la guerra de Argelia. En muchos sentidos ese conflicto fue su lugar de nacimiento porque lo convirtió en su ámbito existencial. Puede decirse que Fanon encontró a Fanon en la guerra de Argelia.

Lo que dice Fanon, ese matasiete de las máscaras, es que, por un lado, cualquier colonización es ilegítima y, por otra, que toda colonización llama a una reconstrucción psíquica mucho más allá de lo deconstruido.

De lo que se trata es del hombre. De su integridad hecha trizas, de su tierra ocupada, de su cultura negada, de su sociedad desmembrada. De ahí la necesidad de hacer un inventario de sus heridas y de los métodos de curación. Descolonizar entonces no es simplemente salir de la órbita de la colonización. Es también y, sobre todo, volver a soldar el hombre al hombre mediante una práctica consciente de repersonalización; la cual debe ser integral, total y radical. Y es esa

radicalidad es lo que asustó a algunos que no comprendieron que el humanismo había que refundirlo y refundarlo.

Creo que Fanon toda su vida ha querido refundar el humanismo que la colonización había desviado especialmente con el racismo y, más aún, con la flagrante injusticia de las falsas legalidades.

¿Cómo no comprender con el que hacía falta rehabilitar al hombre colonizado –dejando de lado cualquier miedo–, para que se convierta en un "sí vibrante a las armonías cósmicas"?

¿Cómo no ver que, tras el guerrero, el médico, la poseía, estaba la elevada estatura de un filósofo cuyas grandes líneas las dictaba una acción incesante?

Y para ello, hacía falta un verbo de sensibilidad hundida en la carne ardiente del mundo, cuya lucidez hiciera explotar los fusibles, cuya poética reinventaba al hombre. ¡Hay un Nietzsche en Fanon! Un Nietzsche revisitado y enmendado por Sartre… Un Nietzsche arrastrado por la corriente de las evidencias sísmicas que impone la calibración de una conciencia profética.

¡Es la situación que crea a Fanon! ¡La situación que retuerce su verbo y lo suelta como una fiera contra los barrotes de una imposible selva envenenada!

¿Cuán es la situación?

La urgencia de autorebasarse ¡y la audacia de una afirmación! La reformulación catártica de los lugares comunes del saber colonial y de los discursos informulados o inaudibles. ¡El surgimiento del Sujeto en el corazón de la Cosa!

En otras palabras, la guerra de Argelia y su cortejo de negaciones:

Negación de la Geografía.

Negación de la Historia.

Negación de las torturas.

Negación de las víctimas.

Negación del Derecho.

¡Negación de toda substancia del propio Ser del colonizado!

El colonizado no es, y si es, solo puede ser sombra indecente del colonizador.

Entonces, había que invertir los parámetros del discurso. Había que destruir el ídolo autoproclamado. Habría que minar el verbo y hacer que lo imprevisible de volviera posible.

Entonces se entiende la violencia de Fanon y la virulencia de sus escritos. Pegado a la pared, enfrentado a lo insostenible, debe cavar en él sus propias trincheras y hacer saltar el cerrojo de la buena conciencia colonial.

¡De ahí su credo!

Fanon cree en la denuncia de las imposturas.

Fanon cree en el deber no solo de resistir sino de vencer.

Fanon cree que el colonizado debe hacer que surja en él la otredad del colonizado.

Fanon cree para terminar que la violencia es un medio incluso un método curativo, saludable y emancipador.

¡Que falta por decir!

Fanon apóstol de la violencia.

Fanon sacudido por la rabia.

Parecería que hubiera un desbordamiento fanoniano, un exceso fanonianio, un volcanismo fanoniano. Algo que se acercaría al cinismo, que avalaría la crueldad, que monstruosamente se sustraería a la medida. En una palabra, Fanon sería un salvaje infrecuentable. ¡Un apestado!

Eso legitima el olvido. Eso explica el infierno de los malos entendidos. Eso permite no ir a ver lo que hierve en la marmita.

Si se mira de cerca, se comprueba que estamos hablando de una guerra y de las más sucias; tremenda y malévola, porque es ante todo una guerra desigual.

La guerra colonial por lo mismo que es colonial, es una guerra de terror. Trata de asfixiar por ambos lados. No queda lugar para el oxígeno a menos que la violencia se convierta en otra violencia de distinta naturaleza.

Es total y todo lo gangrena. Quiero decir lo económico, lo social, lo cultural y, por supuesto, lo político. Nada le escapa, salvo la determinación del colonizado que mineraliza y refuerza las atrocidades. No hay lugar para "las armas milagrosas", sino para el milagro de las armas.

Si se mira de cerca, se comprueba que Fanon está en el corazón de la Apocalipsis y hasta utiliza el término de genocidio. Desde ese momento, la violencia es la única muralla y su única salida.

No se forma su teoría (¡si hay teoría!) a partir de una meditación abstracta, pero en la acción como una respuesta vital a las fuerzas de la opresión.

Si se mira de cerca, ¡Fanon nunca esgrimió la violencia por la violencia! Miro a la violencia al fondo de los ojos y extrajo las consecuencias que se le imponían.

Es por eso que Fanon es antillano, porque ser antillano es haberse dejado entrampar, aparte de notables sobresaltos, por el rechazo a la violencia, enligado en una sumisión que la historia jamás ha desmentido.

No podemos olvidar que Fanon empieza por amar a Francia ¡al punto de ir a combatir por ella! Hay que admitir que Fanon no es un anti-francés, sino un anticolonialista alzado contra la Francia colonial.

Argelia lo necesita y lo absorbe porque en aquellos momentos es la punta más extrema y más exaltante de la lucha contra el colonialismo. Le impone un deber de fraternidad y de solidaridad en un contexto candente en el que hay que escoger su terreno.

Su tentativa es prometeica: hacer bascular el eje del mal y hacer que emerja una nación independiente.

¡Pero ya Fanon había previsto las trampas!

- La trampa de la exaltación del pasado.
- La trampa de la confiscación del poder por los burgueses neocoloniales.
- La trampa del resentimiento.
- La trampa que consiste en no edificar al Hombre.
- La trampa de una falla psíquica.

¡Ninguna se evitó!

La mundialización está ahí con sus sociedades desmanteladas, sus inmigraciones imposibles, sus deslocalizaciones indignas, sus flujos unívocos, sus valores cínicos, sus resistencias caóticas y sus poderes discrecionales, sus vasallajes mecánicos.

En suma, la colonización ha cambiado de faz. Ya no necesita camisa de fuerza. El mercado omnipotente basta como carcelero.

¿Qué queda entonces de Fanon?

Queda un pensamiento incandescente, fosforescente, arborescente. Una lucidez que no esquiva ni se puede esquivar. Una lucidez trágica que perfora con entusiasmo las minas de la dominación. Una lucidez halada y que aguarda que sople el viento de las verdaderas libertades. Queda su fe en el hombre. Una fe sin reserva que quiere excluir todos los posibles de la deshumanización. Una fe política, ética y poética. Queda un lenguaje incisivo que sondea e interroga todo cuando renueva las fórmulas del deber de violencia. Queda este impulso eléctrico a liberar los pueblos. Queda… Queda… Cometeríamos un error si hiciésemos de los textos de Fanon "clásicos inmutables" Su pensamiento es movimiento, resplandor, vibración, brecha. Nos emplaza al devenir y a la acción.

Nos toca, en este nuestro mundo desgarrado, vivificar a Fanon. Interpretar a Fanon, conciliar a Fanon con nuestro tiempo, actualizar a Fanon contra todos los engaños, todos los relevos, todas las ideas de la dominación mundializada. Nos toca imaginar "el envés del desastre".

Todavía le vemos aquí y allá, remover la cola del monstruo. ¡Señal de que no ha muerto! Lo más grave es que los huevos del monstruo

rompieron el cascarón en nuestras sociedades, en nuestros discursos y hasta en nuestros imaginarios. Actualmente no hay un colonialismo monolítico, frontal que nos oprima sino colonialismos más o menos actuantes, más o menos insidiosos, que inciden en las finanzas, en la condición de los inmigrantes, en las guerras de religión, etc. Es a esos colonialismos a los que hay que hacer frente ahora. Todos cuantos desertan de aquello que hace más hombre al hombre. Fanon puede resultar saludablemente útil porque mal que les pese a todos cuantos le quieren confinar en la histérica versión de ser un enemigo de occidente, siempre apostó por el hombre.

LA FUERZA DE LAS COSAS*

Simone de Beauvoir

[…]

[Ferhat Abbas] visiblemente solo desempeñaba en la revolución un papel decorativo. Es lo que nos había dicho un dirigente del FLN: “Abbas es viejo, sesenta años. Hay la generación de sesenta años, la de cuarenta, la de veinte. Está bien tener un anciano para adornar a la revolución. Pero él no manda, ni mandará”. Se decía que entre los jefes conocidos había dos tendencias: la de los políticos, de tipo clásico, dispuestos a aceptar una colaboración con Francia, es decir, la detención de la revolución y otra, sostenida por los resistentes y por la base, que exigía la reforma agraria y el socialismo. “Y si nos saborean la victoria volveremos a las montañas”, decían algunos dirigentes que querían llevar la guerra hasta el fin, con la ayuda de los chinos si era necesario.

---

1 Fragmentos tomados de la segunda parte de la biografía de Simone de Beauvoir, publicada bajo el título *La fuerza de las cosas*. Aquí la autora refiere el encuentro de ella y J. P. Sartre en Italia con Frantz Fanon. Al mismo tiempo en estos fragmentos se narra el tiempo histórico vivido por estos intelectuales de la izquierda francesa, críticos de la política de la Francia colonialista y de su agresividad perversa contra Argelia. *La fuerza de las cosas*, (en francés *La Force des choses*) de 1963, fue publicado en Barcelona, España, por Edhasa, en 1987, traducido por Elena Rius. Los fragmentos seleccionados se corresponden con las pp. 562-585 de la mencionada edición.

Entre los que se oponían a una paz de compromiso estaba Fanon, el autor de *Peaux noires, Masques blancs* y de *L'an V de la revolution algérienne*. Médico psiquiatra originario de Martinica, unido al FLN, había sido aplaudido en Accra, hablando contra las tesis pacifistas de N'Kruma, con un discurso apasionado sobre la necesidad y el valor de la violencia. *Les Temps Modernes* había publicado un artículo suyo, sobre el mismo tema, muy impresionante. A través de sus libros y de lo que sabíamos de él nos parecía una de las personalidades más destacadas de ese tiempo. Lanzmann sufrió un duro golpe cuando lo encontró en la cama y al salir del cuarto su mujer le dijo llorando que tenía leucemia, según los médicos no viviría más de un año. "Hablemos de otra cosa", dijo Fanon inmediatamente. Le hizo preguntas sobre Sartre cuya filosofía lo había impresionado; estaba apasionado por la *Crítica de la razón dialéctica* y en particular por los análisis sobre la fraternidad-terror. Los acontecimientos del África negra lo desgarraban. Como muchos revolucionarios africanos había soñado con un África unida y libre de la explotación. Y después se había dado cuenta en Accra de que antes de llegar a la fraternidad los negros iban a matarse entre sí. El asesinato de Lubumba lo había conmovido. El mismo había escapado por un pelo a un atentado en uno de sus viajes por África.

[…]

En ese momento había mucho interés –al abandonar De Gaulle la "prioridad de Melun"– por conocer las concesiones que estaban dispuestos a hacer los argelinos. En cuanto a la independencia de Argelia y su integridad territorial no transigirían. ¿Pero desembocaría su victoria en el socialismo? Pensábamos que sí.

[…]

Nació la primavera, increíblemente suave, 23 grados en marzo, decían los diarios que esto no sucedía desde 1880. El cielo estaba tan azul que frente a la ventana abierta tenía ganas de escribir para no decir nada, como hubiera cantado si hubiera tenido voz. "Tengo cosas que mostrarte", me dijo Lanzmann una tarde. Me llevó a cenar a los alrededores de París, a un pueblo dormido que olía a campo, y súbitamente el infierno subió a la tierra. Marie-Claude Radzeiewski le había mostrado un informe sobre los tratamientos que los harkis infligían en los sótanos de la Goutte-d'Or a musulmanes que les entregaba la DST: torturas eléctricas, quemaduras, empalamientos sobre botellas, ahorcamientos, estrangulamientos. Las torturas alternaban con acción psicológica. Lanzmann escribió un artículo para *Les Temps Modernes* y publicó el legajo con las acusaciones. Una estudiante me contó que había visto con sus ojos, en la calle de la Goutte-d'Or, a hombres ensangrentados que los harkis llevaban de una casa a otra.

La gente del barrio oía gritos todas las noches. "¿Por qué?, ¿por qué?, ¿por qué?", este grito indefinidamente repetido por un pequeño argelino de quince años que había visto torturar a toda su familia me desgarraba los tímpanos y la garganta. ¡Que benignas eran las rebeliones en que antes me arrojaban la condición humana y la idea abstracta de la muerte! Ahora yo me había convertido en un escándalo ante mí misma. ¿Por qué?, ¿por qué? ¿Por qué me tenía que despertar todas las mañanas con dolor y rabia, herida hasta la médula de los huesos por un mal que no aceptaba y que no tenía ningún medio de conjura? De todos modos, la vejez es una prueba, la menos merecida, pensaba Kant, la más imprevista, decía Trotsky; pero no soportaba que arrojara a la ignominia a una existencia que hasta entonces me satisfacía. "¡Me infligen una vejez espantosa!", me decía. La muerte parece más inaceptable cuando la vida ha perdido su orgullo y no dejaba de pensar en ella: en la de Sartre, en la mía. Al abrir los ojos todas las mañanas de me decía: "Vamos a morir" y "Este mundo es horrible".

[…]

Furiosos por la apertura de las negociaciones de Evian –sin embargo, destinadas al fracaso por las pretensiones de Francia sobre el Sahara–, los activistas hacían estallar bombas en casa de hombres de izquierda y de la UNR. Cuando un atentado desbastó las oficinas de *L'Observateur* Sartre lo comentó en una entrevista y recibió cartas amenazadoras. Bourdet nos mostró una que anunciaba la inminente liquidación de los "121"; había probabilidades de que el apartamento de Sartre fuera uno de los objetivos. Instaló a su madre en un hotel y vino a vivir conmigo. Lanzmann volvió de Túnez donde había pasado muchos días en las fronteras, ante las barreras, en las unidades de la ALN y en el Estado Mayor de Boumedienne. Encontrarse transportado en tres horas de París a la guerrilla, dormir en el suelo al lado de los combatientes argelinos, compartir su vida, había sido una experiencia sobrecogedora de la que me habló durante muchos días. Había visitado también un pueblo de reagrupados a quienes las fuerzas armadas habían sacado de un campo cercano a la frontera y a los que habían logrado hacer franquear las barreras. Lo que me dijo de ellos no era nuevo; pero había podido ver con sus propios ojos al viejo con los hombros mordidos por los perros, a las mujeres con rostros de odio, a los niños.

[…]

El 3 de julio una huelga general costó a los argelinos, según la prensa francesa, 18 muertos y 91 heridos. Francia confesó 80 musulmanes muertos y 266 heridos la tarde del "día nacional" del 5 de julio: según Yazid, el número de víctimas ascendía a muchos centenares. Pese a los numerosos testimonios que lo acusaban se declaró inocente

en Lyon al activista Thomas, acusado de haberse cobrado deliberadamente la vida de un "moro". Todos los días en Argelia los atentados con bombas devastaban los comercios musulmanes.

[…]

Íbamos a pasar de nuevo el verano en Roma; esto nos descansaría de Francia y yo esperaba que Sartre trabajara un poco menos. Escribía un artículo sobre Merleau-Pontry y se atracaba de corydrane a tal punto que por las noches estaba sordo. […] La mañana de nuestra partida acabábamos de cerrar nuestras maletas cuando sonó el teléfono a las siete y media. Era la madre de Sartre; una bomba había explotado en el vestíbulo de entrada de la rue Bonaparte 42; los daños eran escasos.

Como Sartre había sido conquistado en La Habana por la frescura artificial del Nacional, reservamos en Roma dos habitaciones que se comunicaban y que tenían aire acondicionado. El aparato no funcionaba bien, pero el hotel se alzaba en una planicie, en el límite de la ciudad donde la temperatura era un poco menos cruel que en el centro.

[…]

Mi libro apenas avanzaba; la actualidad nos perseguía. Las conversaciones de Lugrin fracasaban. En Metz, en medio de la indiferencia general, los paracaidistas seguían matando moros: 4 muertos, 18 heridos. Sucedió la carnicería de Bizerta. Me costaba interesarme en mí misma y en mi pasado. Sartre ya no hacía nada. Leíamos libros que nos proporcionaban información sobre el mundo y muchas novelas policíacas.

Fanon le había pedido a Sartre un prefacio para *Los condenados de la tierra* del cual había enviado un ejemplar manuscrito, por intermedio de Lanzmann. Sartre había visto cómo se realizaba en Cuba la verdad de lo que decía Fanon; en la violencia el oprimido recupera su humanidad. Estuvo de acuerdo con su libro, un manifiesto del Tercer Mundo, radical, íntegro, incendiario, pero también complejo y sutil; aceptó con gusto hacer el prefacio. Nos sentimos muy felices cuando Fanon, que iba a curarse su reumatismo al norte de Italia, nos anunció su visita. Fui a buscarlo al aeropuerto con Lanzmann, que había llegado la víspera. Dos años antes, cuando había sido herido en la frontera marroquí, lo habían enviado a Roma para que se curara; un asesino logró penetrar en el hospital hasta su habitación, pero por suerte había visto por la mañana en el periódico que lo buscaban y se había hecho trasladar, con el mayo secreto posible, a otro piso. Cuando desembarcó, ese recuerdo, por cierto, lo atormentaba. Lo vimos antes de que él nos viera; se sentaba, se ponía de pie, se volvía a sentar, cambiaba dinero, cogía sus maletas con gestos bruscos, un rostro

agitado, mirando de reojo. En el coche habló febrilmente: dentro de cuarenta y ocho horas las fuerzas armadas francesas invadirían Túnez, la sangre correría a chorros. Fuimos a buscar a Sartre para comer y la conversación duró hasta las dos de la mañana; la interrumpí con la mayor cortesía posible; mientras explicaba que Sartre necesitaba dormir. Fanon se molestó; "No me gusta la gente que se economiza", le dijo a Lanzmann, al que tuvo despierto hasta las 8 de la mañana. Los revolucionarios argelinos, como los cubanos, no dormían más que cuatro horas por noche. Fanon tenía una enormidad de cosas que decirle a Sartre y de preguntas que hacerle, "Pagaría veinte mil francos por día por hablar con Sartre de la mañana a la noche durante quince días", le dijo riendo a Lanzmann. El viernes, el sábado, el domingo hasta que tomó el tren para Abano, conversamos sin interrupción. Y también cuando volvimos a pasar por Roma diez días más tarde antes de volar hacia Túnez. De una inteligencia aguda, intensamente vivo, dotado de un humor sombrío, explicaba, bromeaba, interpelaba, imitaba, cantaba; hacia presente todo lo que evocaba.

En su juventud había creído que podía superar, mediante su cultura y su valor, la segregación racial; quiso ser francés y durante la guerra abandonó la Martinica para combatir. Cuando estudiaba medicina en Lyon comprendió que a los ojos de los franceses un negro siempre seguía siendo un negro y asumió agresivamente el color de su piel. Uno de sus buenos camaradas exclamó mientras repasaba con él el programa de exámenes: "Realmente hemos trabajado como n…" "Pero dilo, amigo, dilo –dijo Fanon–. Como negros" Y durante meses ya no se hablaron. Un examinador le preguntó: "Y tú de dónde eres…? ¡Ah!, la Martinica: hermoso país…" Y paternalmente: "Sobre qué quieres que te pregunte?" "Metí la mano en el cestillo de las bolas y saqué un tema –nos dijo Fanon–. Me puso cinco sobre diez, cuando merecía nueve. Pero me trató de usted". Había seguido los cursos de filosofía de Merleau-Ponty sin hablar con él; le parecía distante.

Se casó con una francesa y fue nombrado director del hospital psiquiátrico de Blida; era la integración con que había soñado desde su juventud. Cuando se desencadenó la guerra de Argelia se sintió cruelmente dividido; no quería renunciar a una posición difícilmente conquistada, pero todos los colonizados eran sus hermanos; en la causa de los argelinos reconocía la suya. Durante un año sirvió a la revolución si abandonar su puesto. Aloja en su casa y en el hospital a dirigentes de los guerrilleros, les distribuyó medicamentos, enseñó a los combatientes a curar sus heridas, formó equipos de enfermeros musulmanes. Sobre diez atentados fracasaban ocho porque los "terroristas" aterrorizados, se hacían notar inmediatamente y fallaban. "Esto no puede ser así", dijo Fanon. Había que formar a los *fedayines*;

y con el acuerdo de los dirigentes se encargó de ellos. Les enseñó a controlar sus reacciones en el momento de poner una bomba o de lanzar una granada y también qué actitud psicológica y física podría ayudarlos a resistir mejor las torturas. Al salir de esas lecciones iba a cuidar a un comisario de policía francés con agotamiento nervioso porque había "interrogado" demasiado; esta contradicción se le hizo insoportable. En plena batalla de Argel ese funcionario francés envió a Lacaste una carta de renuncia en la que rompía con Francia y se declaraba argelino.

Después de una corta estancia en Francia, en casa de Fracis Jeanson, fue a Túnez donde se convirtió en el editorialista político de *El Moudjabid*; escribió contra la izquierda francesa el artículo que la molestó. Dos años después el GPRA lo envió como embajador a Accra; hizo numerosos viajes a través del África, llevando a todos los levantamientos anticolonialistas el apoyo de Argelia. Muy ligado a Roberto Holden, dirigente de la UPA, persuadió al GPRA, para que instruyera a los combatientes de Angola en los maquis de la ALN. Su principal objetivo consistía en ayudar a los pueblos africanos a que tomaran conciencia de su solidaridad, pero sabían que no superarían fácilmente sus oposiciones culturales y sus particularismos. Las miradas que sorprendían en las calles de Túnez no lo dejaban ignorar su color. Acompañó a los delegados de un país negro –Malí o Guinea– a una sesión de cine a los que lo había invitado el Ministro de Información. En el entreacto se proyectó un filme publicitario: Algunos caníbales danzaban en torno de un blanco atado a un poste que salvaba el pellejo distribuyendo bombones helados. "Hace demasiado calor en esta sala", dijeron los delegados y se fueron. Fanon le hizo críticas al ministerio tunecino, "¡Oh!, ustedes *los africanos* son muy susceptibles", le respondió. Pero, en Guinea, sin embargo, sus amigos no querían mantener conversaciones importantes delante de su mujer, una blanca. También nos describió su confusión cuando una tarde llevó a una delegación de argelinos a un espectáculo que el Gobierno de Guinea había organizado para ellos; bailaban hermosas negras: "Los senos al aire: tienen senos, los muestran", dijo Fanon; pero los austeros campesinos de Argelia le preguntaron escandalizados: "¿Son mujeres honestas?", y "¿Este país es socialista?".

En Ghana cayó enfermo y el médico le encontró un exceso de glóbulos blancos. Siguió trabajando y viajando. A su regreso a Túnez su mujer, aterrada por su delgadez, lo obligó a ver un médico: tenía leucemia. Después en varias ocasiones había creído que llegaba su última hora; durante una o dos semanas había perdido la vista; a veces tenía la impresión de "hundirse en el colchón" como un peso muerto. Lo enviaron a la URSS donde los especialistas confirmaron el diagnóstico.

Le aconsejaron que se fuera a curar a los Estados Unidos, pero nos dijo que le repugnaba ir a ese país de linchadotes. Por momentos negaba su enfermedad, hacía proyectos como si tuviera años por delante. Pero la muerte lo obsesionaba. Esto explicaba, en gran parte, su impaciencia, su locuacidad y también el catastrofismo que me había impresionado desde sus primeras palabras. Estaba satisfecho por las decisiones tomadas por el CNRA en Trípoli y por el nombramiento de Ben Khedda; creía que la victoria estaba próxima, ¡pero, a qué precio! "Las ciudades se levantarán: habrá quinientos mil muertos", dijo una vez; y otra vez "un millón". Agregaba que los días subsiguientes serían "terribles".

Esta complacencia con lo peor traducía también serias dificultades consigo mismo. Partidario de la violencia sentía horror por ella; sus rasgos se alteraban cuando recordaba las mutilaciones infligidas por los belgas a los congoleses, por los portugueses a los angoleños –los labios agujereados y encadenados, los rostros aplanados a golpes de *palmatorio*–, pero también cuando hablaba de las "contraviolencias" de los negros y de los duros arreglos de cuentas que había implicado la revolución argelina. Atribuía estas repugnancias a su condición de intelectual; todo lo que había escrito contra los intelectuales lo había escrito contra sí mismo. Sus orígenes agravaban sus conflictos; la Martinica no estaba madura para un alzamiento y lo que se gana en el África sirve en las Antillas, pero se sentía que estaba molesto por no militar en su país natal y más aún por no ser argelino de nacimiento: "Sobre todo, no querría ser un revolucionario profesional", nos dijo con ansiedad. Teóricamente no había razón para que sirviera a la revolución aquí mejor que allá, pero –por esto su historia era patética– deseaba apasionadamente arraigarse. Reafirmaba sin tregua su compromiso diciendo que el pueblo argelino era su pueblo; la dificultad era que entre los dirigentes ninguna persona ni grupo lo representaba de manera indiscutible. Fanon sabía mucho más de lo que podía decir sobre las disensiones, las intrigas, las liquidaciones, las oposiciones que más tarde debían provocar tantos remolinos. Estas sombras secretas, y tal vez también vacilaciones personales, daban a sus frases un giro enigmático, oscuramente profético y turbado.

Se defendía del porvenir y del presente inflando sus acciones pasadas de un modo que nos sorprendió, pues su importancia considerable hacía inútiles las exageraciones. "Tengo sobre la conciencia dos muertes que no me perdono: la de Abbane y la de Lubumba", decía, si los hubiera obligado a seguir sus consejos habrían salvado el pellejo. A menudo hablaba como si él solo hubiera sido el GPRA. "Quizá soy parafrénico", admitía espontáneamente. Y a propósito de un comentario de Sartre explicó su egocentrismo: un colonizado debía tener un

cuidado constante de sus actitudes y de su figura ya que todo conspira contra él; imposible olvidar por un instante defenderse. Por ejemplo, en Italia siempre era su mujer la que reservaba las habitaciones de hotel; a él lo hubieran echado por miedo de ofender a los clientes norteamericanos, o más vagamente, de provocar líos. A su regreso de Abano nos contó que una criada, después de haberlo observado durante muchos días, le había preguntado: "¿Es cierto lo que se dice? ¿Ustedes odian a los blancos?" Y él concluyó con una voz irritada: "El fondo del asunto es que ustedes, los blancos, tienen un horror fisiológico de los negros".

Esta convicción no simplificaba unas relaciones en ciertos sentidos difíciles. Fanon se abría y distendía cuando discurría con Sartre problemas de filosofía o su propio caso. Recuerdo una conversación en una *trattoria* de la Via Appia: no comprendía por qué lo habíamos llevado allí; el pasado de Europa no tenía para él ningún valor, pero Sartre le preguntó por su experiencia como psiquiatra y se animó. La psiquiatría rusa lo había decepcionado mucho; él condenaba la internación y deseaba que se curara a los enfermos mentales sin sacarlos de su medio. Concedía una gran importancia a los factores económicos y sociales en la formación de la psicosis y deseaba establecer vínculos entre la psicoterapia y la educación cívica de los pacientes: "Todos los comisarios políticos deberían ser al mismo tiempo psiquiatras", decía. Describía muchos casos curiosos, entre otros el de un homosexual que a medida que su psicosis se agravaba se refugiaba en un nivel social inferior, como si hubiera tenido conciencia de que las anomalías, visibles en lo alto de la escala, se confunden abajo con los desórdenes debidos a la miseria; reducido, al final de su evolución, a una semidemencia, vivía en las colonias, "vagabundo" entre "vagamundos", y en esa desintegración social su descomposición mental ni se notaba.

Sin embargo, Fanon no olvidaba que Sartre era francés y lo criticaba por no expiarlo suficientemente: "Tenemos derechos sobre ustedes. ¿Cómo puede usted seguir viviendo normalmente, escribiendo?". Tan pronto le exigía que inventara una acción eficaz como que eligiera el martirio. Vivía en un mundo diferente del nuestro; imaginaba que Sartre habría conmovido la opinión si declaraba que renunciaría a escribir hasta el fin de la guerra. O que se hiciera encarcelar: provocaría un escándalo nacional. No conseguíamos desengañarlo. Nos ponía como ejemplo a Yveton que en el momento de morir había declarado: "Soy argelino". Sartre decía ser íntegramente solidario con los argelinos, pero como francés.

Nuestras conversaciones siempre fueron de extremo interés merced a su riqueza de información, su poder de evocación, la rapidez y la

audacia de su pensamiento. Por amistad y también por el porvenir de Argelia y del África deseábamos que su enfermedad le concediera un plazo largo. Era excepcional. Cuando estrechaba su mano febril me parecía tocar la pasión que lo quemaba. Comunicaba ese fuego; cerca de él la vida parecía una aventura trágica, con frecuencia horrible, pero de un valor infinito.

Después de su partida Sartre se puso a escribir un prefacio para *Los condenados de la tierra,* pero sin prisas; estaba disgustado por la lucha que llevaba a ciegas desde hacía meses contra el reloj, contra la muerte. "Me repongo", me decía. Poco a poco a mí también me invadió la tranquilidad. Pude interesarme en las noticias que no concernían a Argelia. Mientras desayunábamos en la plaza de las Musas habíamos visto en el periódico de un vecino una enorme cabeza que ocupaba toda la primera plana: Titov giraba en torno de la Tierra. Un poco después seguimos los acontecimientos del Brasil que ahora existía para nosotros. Cuadros, Lacerda, Janio, eran seres vivientes; los nombres de Brasilia y de Río evocaban imágenes precisas. Nos preguntábamos: "¿Qué pensarán los Amado? ¿Qué harán Lucía y Cristina?" Janio confirmaba el juicio de nuestros amigos: "Hermoso programa; pero no tendrá coraje para aplicarlo". Nos alegramos de que el golpe de Estado militar fracasara, por Brasil y por Francia; un éxito hubiera amenazado con animar a nuestros generales.

[…]

Dimos algunos paseos por los alrededores de Roma. Desde 1933 yo no había vuelto a ver a la Villa de Adriano. Recordaba los ladrillos y cipreses que me habían cautivado y en efecto eran cautivantes las ruinas descoloridas por el sol, el verde oscuro de pinos y cipreses que desteñía sobre el cielo azul… Poco a poco Roma me había apaciguado; mis sueños nocturnos eran tranquilos. Me decía y le decía a Sartre: "Si todavía tenemos que vivir veinte años tratemos de que nos guste". ¿No se puede estar presente en el mundo sin agotarse en emociones que no sirven a nadie?

No, sin duda. A la política del "descompromiso" la OAS respondió con un atentado contra De Gaulle –lo que me turbó un poco– y con llamamientos a la matanza. Las matanzas de árabes de Orán, de Argel, los musulmanes lapidados hasta la muerte, quemados vivos en sus coches, ¿cómo pensar en esto con tranquilidad? Las vacaciones romanas no habían sido más que una tregua; iba a encontrar París y mi vida tal cual los había dejado.

Como los largos viajes en coche lo aburren, Sartre se quedó en Roma, de donde volverían en avión, mientras yo subí al norte con Lanzman que había vuelto para acompañarme. […] Me separé de Lanzmann en Zurich y fui a visitar a mi hermana que vive en un pueblo

de los alrededores de Estrasburgo. […] Al día siguiente por la mañana partí con ella para dar un paseo por la Selva Negra y me detuve en Estrasburgo desde donde llamé por teléfono a Lanzmann que me contó con rabia la represión del Arco de Triunfo. Los policías esperaban a los argelinos a la salida del metro; los inmovilizaban, brazos en alto, y los golpeaban violentamente, había visto con sus ojos cómo les rompían la cara y partían los cráneos. Para protegerse los argelinos se cubrían la cabeza con las manos, se las rompían; se encontraron cadáveres que pendían de los árboles del Bois de Boulogne, y otros, desfigurados y mutilados, en el Sena. Lanzmann y Péju habían tomado inmediatamente la iniciativa de hacer un llamamiento invitando a los franceses a que no se contentaran con protestas morales sino a "oponerse en el lugar a la renovación de semejantes violencias". Los que firmamos éramos solo 160; con dos excepciones: el equipo de *L'Express* y casi todo el de *L'Observateur*, respetuosos, habían desertado. ¡Hermoso regreso a la madre patria!, me decía mientras íbamos en coche entre abetos, por calles orladas de nieve. Imposible dormir esa noche, me quedé mucho tiempo sola ante la chimenea recuperando, como un "*ritornello*" demasiado conocido, el horror, la desesperación que me quemaban los ojos. Al día siguiente con mi hermana y Lionel volví a ver Riquewihr, Ribeauville; los pueblos y los viñedos eran tan bellos como antes, comimos faisán con uvas, pero ya no soportaba lo pintoresco, la gastronomía, las viejas tradiciones, todo ese pasado que nos había conducido a esto. Por la noche escuché la radio: realizando paso a paso su plan, Brumaza se había escapado. Pero enseguida oí la entrevista de Frey, y sus tranquilas mentiras: dos muertos, mientras que ya se contaban más de cincuenta. Diez mil argelinos estaban encerrados en el Velódromo de Invierno, como antes los judíos de Drancy. De nuevo detestaba todo: este país, yo misma, el mundo. Y me decía que las cosas más bellas –y sin embargo las he amado, las he vivido– después de todo no lo son; en seguida se toca fondo, el mal es lo único que desemboca en lo infinito; habrían podido hacer saltar la Acrópolis y Roma y toda la tierra y no hubiera levantado un dedo para impedirlo.

El domingo siguiente, al comienzo de la tarde, llegué a París, desierto, lúgubre y hormigueando de polis. Mis amigos me dijeron que se había encontrado a más de quince linchados en el Bois de Boulogne y que todos los días se sacaban del Sena nuevos cadáveres.

[…]

Sartre volvió al día siguiente y me asenté en ese París de otoño y de sangre.

[…]

El primero de noviembre, la Federación de Francia prohibió a los argelinos manifestaciones que hubieran dado pretexto para nuevas

masacres. En el estado policial que en ese momento era Francia, la izquierda casi no tenía ninguna posibilidad de acción. Scheartz y Sartre invitaron a los intelectuales a hacer una manifestación silenciosa en la plaza Maubert. En una bella mañana, fresca, llena de sol, nos encontramos en la plaza de Cluny. Rose y André Masson estaban ahí, roídos por la inquietud pues en todas las cárceles de Francia los presos argelinos y sus "hermanos" franceses comenzaban una huelga de hambre. Reconocí muchos otros rostros mientras marchábamos hacia la estatua de Étienne Dolet cerca de la cual estaban reunidas aproximadamente mil doscientas personas.

Un cordón policial nos detuvo cerca de la boca del metro. Schwartz negoció y el comisario, que evidentemente había recibido la consigna de evitar problemas, aceptó dejar que nos quedáramos diez minutos.

[…]

A comienzos de octubre Fanon había tenido una recaída y sus amigos lo habían enviado a los Estados Unidos para que se curara; pese a su repugnancia había aceptado. Se había detenido en Roma y Sartre había pasado algunas horas en su habitación de hotel, en compañía de Boulahrouf, el representante del GPRA en Italia. Fanon yacía extenuado en su lecho, tan agotado que durante la entrevista no había abierto la boca; con el rostro crispado se movía incesantemente, reducido a una pasividad contra la que se revelaba todo su cuerpo.

A mi regreso a París, Lanzmann me mostró cartas y telegramas de la mujer de Fanon. Este había creído que en cuanto miembro del GPRA sería calurosamente recibido en Washington, pero lo habían dejado abandonado durante diez días, solo, sin atención, en la habitación de un hotel. Ella había ido a unirse con él, acompañada de su hijo de seis años. Trasladado por fin a un hospital Fanon acababa de ser operado; le habían cambiado toda su sangre y se esperaba que el shock hiciera revivir su médula, pero no había ninguna esperanza de cura; en el mejor de los casos sobreviviría un año. Ella nos escribió de nuevo, nos telefoneó; a 6.000 kilómetros de distancia seguimos día tras día esta agonía. El libro de Fanon apareció y hubo artículos que lo cubrieron de elogios; su mujer le leyó los de *L'Express* y de *L'Observateur*. "No es esto lo que me devolverá la médula", dijo. Una noche a las 2, ella llamó a Lanzmann: "Frantz ha muerto". Había sucumbido a una neumonía doble. A través de la sobriedad de sus cartas se advertía que estaba desesperada y aunque la conocía muy poco Lanzmann tomó el avión para Washington. Fanon había vivido su muerte y la había rechazado salvajemente, minuto a minuto; su sombría agresividad se había liberado en sus delirios de moribundo. Detestaba a los norteamericanos, por racistas, y desconfiaba de todo el personal del hospital; al despertarse la última mañana le había

dicho a su mujer traicionando sus obsesiones: “Anoche me metieron en la lavadora”. Su hijo había entrado en su cuarto un día en que le practicaban una transfusión; tenía puesto unos tubos que lo comunicaban con balones de plástico, unos llenos de glóbulos rojos, otros de glóbulos blancos y plaquetas; el chico salió gritando: “¡Canallas!, han cortado en pedazos a mi padre”. En las calles de Washington él agitaba provocadoramente la bandera verde y blanca. Los argelinos enviaron un avión especial para transportar el cuerpo de Fanon a Túnez. Se lo enterró en Argelia, en un cementerio de la ALN: por primera vez y en plena guerra los argelinos hicieron funerales nacionales a uno de los suyos. Durante una o dos semanas encontré por las calles de París, en todas partes, la foto de Fanon; en los quioscos, sobre la cubierta de *Jeune Afrique*, en el escaparate de la librería Maspero, más joven, más tranquilo que cuando lo habían visto, y muy guapo. Su muerte pesaba mucho porque la había cargado con toda la intensidad de su vida.

LOS ÚLTIMOS DÍAS DE FRANTZ FANON*

Dan Georgakas

Fui a Túnez en el mes de febrero de 1960. Fanon murió en diciembre de 1961. En África del Norte solo me interesaba entrevistarme con una persona: con la que había escrito un libro recién publicado en Francia, que trataba de la revolución argelina. Tenía grandes deseos de conocer a Fanon, pero mi único contacto con él me declaró que eso era imposible. Me explicó que a Fanon le quedaba poco tiempo de vida, así que mi amigo me dio algunos antecedentes acerca de Fanon. A principios de año Fanon había ido a Malí a cumplir una misión. El auto que conducía pasó encima de una bomba. No, no era una bomba. No sé bien cómo llamarla. Era un explosivo enterrado en la carretera.

¿Era una mina terrestre?
Sí, eso. Fanon quedó muy mal herido. Se le trasladó a Roma en avión, con documentos falsos, y allí fue internado en un hospital. Esta es una historia que casi nadie conoce, Me la relató Fanon. Recordarás que en

---

* Este texto se constituyó a partir de varias entrevistas realizadas en 1966 por Dan Georgakas a un marxista italiano. El entrevistado prefirió permanecer anónimo. Originalmente apareció publicado en español en *El corno emplumado* Nº 29 (1969), y luego reproducido en otras revistas. Traducido por Jorge A. Guzmán.

esa época Roma era un reducto de los fascistas franceses. Aun cuando no sabían a ciencia cierta que se trataba de Fanon, sospechaban que era un personaje importante de la revolución argelina. También Fanon sentía desconfianza.

A pesar de que se hallaba cubierto de vendajes enyesados, se conservaba lúcido. Apenas unas horas después de haber llegado al hospital, pidió que se le cambiara de habitación. Temía que pudiera ocurrirle algo. Esa noche, tres individuos entraron armados en el hospital –¡en Roma, en 1960!– tres hombres entraron armados y uno de ellos amagó al portero mientras los otros dos subieron al cuarto donde Fanon había estado en reposo. En eso pasó una enfermera, que se puso a gritar, y así salieron huyendo los hombres. De este modo se salvó Fanon en aquella ocasión. Más tarde regresó a Túnez, y parece que el accidente pudo influir en el desarrollo de la enfermedad de que murió.

Posteriormente viajó a Moscú para someterse a tratamiento. No simpatizaba con los lineamientos políticos de la Unión Soviética, pero consideraba que allí la medicina estaba muy adelantada. Estuvo en tratamiento durante tres o cuatro semanas, al término de las cuales los médicos le explicaron que su caso no tenía remedio. Le sugirieron que se trasladara a los Estados Unidos. donde estaba más avanzada la investigación médica. Pero le disgustó la idea de venir a los Estados Unidos, y no lo hizo. Sin embargo, a su regreso a Túnez, donde lo conocí, tenía plena conciencia de que tal vez solo le quedaban unas cuantas semanas de vida; no más, desde luego, de un par de años. Sabía que tenía contados los días.

Lo conocí una noche. Estaba yo cenando con mi amigo cuando Fanon se acercó a nuestra mesa. Desde el primer momento me causó una impresión enorme. He oído a algunas personas declarar que era alto, tan alto como Malcom X; pero más bien era un hombre bajo, de manos finas. Muy violento, eso sí. Al hablar arremetía contra uno.

¿Arremetía en el sentido físico?
Oh, sí, hablaba arremetiendo físicamente; al conversar se paseaba de arriba abajo y saltaba para convencer de su punto de vista.

¿Como un poeta loco? ¿Como alguien que desempeña el papel de un poeta?
¡No estaba representando ningún papel! No, me refiero a la imagen burguesa del poeta loco, apasionado, violento.

Fanon le preguntó a nuestro amigo mutuo: “¿Con que objeto viene aquí? ¿Tengo que dirigirle la palabra a este europeo? ¿Qué es? ¿Alguna especie de liberal o de radical? Conozco a todos los de ralea. Hay una fila de liberales y de radicales que desean hablar con

el gobierno-argelino-en-el-exilio. ¿Para qué están aquí? ¿Quieren ser útiles? ¡Entonces no vuelvan!".

Bien, después se volvió contra mí, literalmente, se volvió contra mí y me espetó lo siguiente: "¿Tiene alguna idea de lo que significa la revolución? Viniste porque crees que simpatizas con ella. Pues yo te diré lo que significa la revolución". Con lo que se pudo a hablar acerca de todo lo violento, lo cruel y lo inhumano que ocurre como parte inherente de toda revolución.

¿Del lado de los revolucionarios o del lado contrario?
Del lado de los revolucionarios. No habló de la crueldad. Conocía la crueldad del imperialismo. No se lamentó de la explotación ni de las atrocidades ni de la colonización. Explicó la tesis que llegaría a ser el asunto central de Los condenados de la tierra, de que a la violencia solo se le puede oponer la violencia. En la revolución misma, y en el interior mismo de ella, rigen las leyes más crueles. La revolución exige una disciplina terrible, Aunque uno solo sea sospechoso de traición, debe ser tratado como traidor, sin reglas, sin motivos, sin sentimientos. Las decisiones deben tomarse muy rápidamente; y las decisiones más extremas han de tomarse en las situaciones más extremas. "Ahora, ¿qué piensa?", me preguntó. "Ahora. ya sabe lo que significa. ¿Opina igual?".

Desde luego, la situación no fue demasiado difícil para mí, pues le relaté que en Europa yo había participado en la Resistencia y que opinaba que la revolución argelina llegó a alcanzar un desarrollo mucho más complejo que el que jamás tuvo nuestra Resistencia.

¿En qué te fundas para afirmar eso?
Resulta un tanto difícil de explicar. Los argelinos llevaban seis años de luchas. Todo el país había sido movilizado. O se estaba con la revolución y se aceptaban todas las reglas revolucionarias, o bien se estaba con el lado contrario y debía uno ser tratado en consecuencia. Yo diría que el punto fundamental es que no había posibilidad alguna de permanecer a medio camino, lo que sí fue posible en Europa, incluso hasta el último momento, en todos los movimientos de Resistencia. Eso es lo que ustedes, en Estados Unidos, tienen que aprender.

Fanon pasó a interrogarme. Me preguntó acerca de ciertos intelectuales europeos, de los movimientos de la clase obrera y de los sindicatos. Yo le di alguna información. Luego, repentinamente, declaró: "Es tarde". Y se retiró.

¿Sencillamente se puso de pie y se fue?
Bueno, no se puso de pie porque ya lo estaba todo el tiempo que estuvo hablando. En todo momento. Inquieto. Así que juzgué que con

eso había terminado todo contacto con él. Me consideré afortunado de haberlo conocido.

Sin embargo, tres días más tarde, me sorprendí mucho al encontrar un recado telefónico de la señora Fanon para invitarme a su casa. Me tocaría descubrir que mi primera entrevista era típica de las conversaciones con Fanon. Jamás dejaba pasar la oportunidad de obtener información, noticias de toda clase, que pudieran servirle para sus análisis. Luego que trató de desconcertarme, comprendió que podía hablar conmigo y obtener información.

¿En un principio te estaba poniendo a prueba?
No, sencillamente había querido deshacerse de mí. El interrogatorio tuvo más el carácter de prueba, para averiguar si yo tenía algo interesante que comentar. Jamás estaba dispuesto a perder su tiempo. Jamás. En cierta ocasión que nos reunimos, unos dos o tres meses antes de su muerte, andaba en una especie de viaje turístico. Le pregunté si le interesarla ver una región subdesarrollada, muy cerca de Venecia, en que la pobreza es muy parecida a la de los barrios bajos de las afueras de Argel. Me contestó en tono cortante, como era capaz de hacerlo: "Conozco muy bien la pobreza. No quiero desperdiciar el tiempo en eso".

¿La premura obedecía a la, inminencia de su muerte, o ya tenía ese rasgo desde antes?
Yo creo que siempre lo tuvo. Le obsesionaba la falta de tiempo. Quería llevar a cabo todo cuanto le fuera posible antes de morir. Poco más o menos en la época de esas primeras conversaciones, estaba escribiendo los ensayos iniciales acerca de la violencia. Le pregunté qué título le daría a la obra. "Los Condenados de la Tierra", me contestó. Ya entonces sabía cuál sería el título. Eso fue en 1960, un año y medio antes que se publicara el libro. Le pregunté sobre el porqué del título. Yo consideraba más adecuado Acerca de la violencia o De la violencia, que darían una mejor comprensión del contenido. Pero en el tiempo que vivió en París, y del contacto que tuvo con diversos grupos de allí, se formó una orientación muy literaria. Despreciaba a esos grupos, pero aun así tenía un cierto complejo de inferioridad respecto de las personalidades literarias muy sofisticadas.

¿A pesar de que las despreciaba?
Sí, las despreciaba desde un punto de vista político.

¿A personas como Sartre?
Bueno, ése es un verdadero problema. En el verano de 1961 tuvimos una larga discusión acerca de ello. Yo estaba de vacaciones en Túnez,

aunque aún no había concluido mi trabajo sobre la revolución argelina. Allí, en una hermosa playa, los días domingo salía a nadar en compañía de mi esposa y de la esposa de Fanon. En ocasiones, por la tarde, él llegaba a reunirse con nosotros. No dejaba de trabajar un solo día. Nunca dejaba de trabajar un solo día. Si al llegar escuchaba una buena conversación que le pudiera ser provechosa, se ponía muy contento En caso contrario, sencillamente se retiraba. Pero te iba a contar lo que comentarnos acerca de Sartre.

Tuvimos una discusión porque yo opinaba, y mantengo la misma opinión, que Sartre no estaba capacitado para ser tutor de la obra de Fanon. Quien escribe la introducción para un libro, cuando aún no ha muerto el autor de la obra, tiene que ser considerado algo así como el mentor de la persona que escribió el libio. Mi opinión era que Sartre nada tenía que ensenarle a Fanon. En muchos aspectos, Sartre ha sido sumamente valioso en nuestra experiencia europea; pero no para los problemas de que se ocupaba Fanon. Para mí que Sartre no podía proporcionarle a la obra de Fanon una mejor clave para su comprensión que la que podía dar Fanon mismo. Desde luego, yo estaba en completo desacuerdo con la introducción, que, según mi punto de vista, es sumamente engañosa. En su introducción, Sartre hizo mucho énfasis en el negativismo, en el tema de la decadencia europea, que no es fundamental en la obra de Fanon. Pienso que esa introducción conduce a interpretaciones erróneas. Pero Fanon tenía algunas debilidades, Sentía una admiración irracional por algunas personas. Tenía una mentalidad sumamente racional, pero también tenía ese rasgo de irracionalidad.

Y Sartre era una de sus debilidades.
Sí, Sartre era una de sus debilidades. También estimaba a Pablo Neruda. Yo no estaba de acuerdo. A mi modo de ver, en comparación con Fanon, Neruda ya era obsoleto.

¿Y qué opinaba de Camus?
Tenía muy poco contacto con Camus, pero, desde luego, le disgustaba. Y con buenas razones. Camus estaba muy orgulloso de haber nacido en Argelia, de tener un medio ambiente extraordinario, y de ser capaz de escribir relatos extraordinarios, siempre con la calidad europea; y padecía la ruptura entre Europa y el pueblo argelino que quería la libertad. Fanon le tenía aversión a Camus. Pienso que su razonamiento político estaba en lo justo. Camus mantuvo una posición terrible con respecto a la guerra de Argelia. Murió a unos cuantos años de haber comenzado la revolución. Causó un daño tremendo porque pensó que podría servir de mediador entre los argelinos y los colonialistas,

mediando con una postura muy radical y muy revolucionaria, pero de todos modos con sentido mediador. Sé que en esa época sus declaraciones fueron particularmente desastrosas.

Muchos norteamericanos han endiosado a Camus.
Bueno, ¡pues es un dios al que hay que destruir! Por el pésimo servicio que le hizo a Argelia, lamento que no haya muerto uno o dos años antes. En realidad, la mayoría de los intelectuales franceses están de acuerdo en ello, en que Camus le hizo un gran daño a Argelia.

¿Conoces su cuento acerca de un maestro de escuela a quien se le confía la custodia de un prisionero revolucionario, y al que le da la oportunidad de fugarse, pero no lo pone en libertad al momento, por iniciativa propia?

Creo que es una de sus mejores obras. Camus es el maestro de escuela que no puede pasarse a la revolución. Simpatiza con los revolucionarios, pero le falta la resolución de ellos.

¿No es ésa la esencia de impotencia occidental en ese período?
Es una obra sincera que presenta una disyuntiva de la manera más honrada y auténtica. La debilidad de un intelectual humanitario que trató de resolver una situación difícil, sin conseguirlo.

Lo logró en la Resistencia, enfrentándose a los nazis, pero no pudo hacerlo contra el colonialismo.

Es mucho más sencillo enfrentarse a los nazis.

Repentinamente esto me trae a la memoria, los liberales blancos, que se obsesionan con el problema del Poder Negro, y el nacionalismo negro.

Uno puede oponerse a los nazis desde muchas posiciones, desde las tradiciones democráticas burguesas o desde una posición soviética o sencillamente en defensa propia. La revolución es algo mucho más profundo.

Recuerdas al organizador que pertenecía al SDS en Detroit y que quería conservar abiertas todas las alternativas. Lo que Fanon parece decir, y que Camus finalmente reconoce sin confesarlo, es que no se pueden mantener abiertas todas las alternativas.

Lo que Fanon dijo es que se cierran todas las alternativas, excepto una. Todas, excepto una. Todo aquello de lo que era partidario no constituía sino una entre muchas alternativas que podrían existir. Pensaba que una vez que se tenía el análisis correcto, debía uno apegase a él hasta que la realidad cambiase; que siempre la realidad era una, y una la solución. Al cambiar la realidad, solo se daba un nuevo análisis y una nueva solución, puesto que la realidad nueva solo era una.

Me ibas a contar lo que ocurrió en la segunda reunión.
Fue una de las más serias que tuve con él porque discutimos uno de problemas capitales de su teoría, esto es, la relación entre la clase obrera de los países altamente desarrollados y la clase obrera del tercer mundo. ¿Emplean ustedes este término? Es una expresión absurda, pero nos vemos obligados a usar palabras como "negro", "árabe" "tercer mundo". Como quiera que sea, pienso que una de las cosas que le hacían falta a Fanon, y uno de los motivos por los que estaba anheloso de hablar conmigo, aunque tal vez fui un pésimo representante, era que quería tener algún contacto con los movimientos de la clase obrera europea. Tenía pocas oportunidades de conocer la situación de Europa, a no ser por las declaraciones oficiales y por los portavoces de la línea del partido. Necesitaba sostener pláticas libres y francas con militantes de la clase trabajadora que tuvieran preparación teórica y pudieran discutir con él en pie de igualdad, si es que se puede hablar de igualdad con relación a Fanon, cuya capacidad teórica y de realizar esfuerzos mentales, cuyo nivel ideológico y de militancia eran tan grandes que todo el mundo se sentía como un estudiante frente a él. Poseía la fuerza del hombre que ha participado y sigue participando en una revolución. Pensaba que la revolución argelina era la revolución mundial; que la fuerza que desencadenó podría extenderse por África hacia todo el mundo, cambiándolo. De cualquier modo, lo que quería indicarte es que, por lo general Fanon platicaba con faccionarios o con militantes de algún partido, sobre todo con los del Partido Comunista Francés, de tan malos antecedentes, especialmente desde la guerra civil española. A mi manera de ver, son socialdemócratas que nunca han llegado a ser revolucionarios. Fanon también tenía relaciones con esos intelectuales capaces de recorrer cierta distancia, y que después se derrumbaban. Que no pueden encarar la revolución.

Nuevamente los liberales blancos.
Sí, por lo que conozco de ellos. Emprenden la retirada y tratan de arrastrarlo a uno con ellos. A Fanon le fastidiaban esos individuos. Considero que le habría sido muy útil la amistad de tan siquiera unos cuantos militantes europeos, con los cuales hubiera podido comprender el posible desarrollo de la clase trabajadora del tercer mundo. Lo que ha hecho degenerar el movimiento obrero europeo puede hacer degenerar a cualquier movimiento de la clase obrera de cualquier parte del mundo. Tal vez Fanon hubiera comprendido que era excesiva su confianza en los campesinos y los revolucionarios argelinos, en los revolucionarios congoleses y en los congoleses; excesiva, porque lo mismo que les sucedió a los movimientos de la clase obrera en Europa podría ocurrirles, y de hecho les ocurrió al presentarse las fuerzas que

surgieron en este decenio. Esa era una fuente de información que lo podría haber conducido tomar posición más crítica y alerta respecto de ciertas posiciones teológicas acerca del campesinado africano, que fue una de las fallas y debilidades de su pensamiento.

En un principio tenía la impresión de que Fanon, a partir de las experiencias profesionales, políticas y militares prácticas, derivaba una teoría política. Durante esos domingos que pasamos en la playa, en Túnez, descubrí con sorpresa que tenía intereses sumamente variados. A pesar de que era un negro pobre de la clase media baja de Martinica, tuvo buenos profesores. A la edad de 16 años comenzó a leer las obras de Marx, Lenin y Trotsky. A los 18 años de edad se unió a los Franceses Libres y peleó en suelo francés durante la segunda guerra mundial. Más tarde se llamaría a sí mismo ciudadano de la revolución argelina. Era, en el sentido que le damos en Occidente, una de las personas más típicamente humanistas. Había leído muchas obras de carácter literario y estaba interesado en la pintura y la música. No digo que era un perito en esas materias, pero sí que estaba interesado en ellas. Siempre le interesaban las relaciones entre su teoría y esas materias. Todo cuanto existía…

¿Era parte de la revolución?
No, todo era materia de elección. Porque uno tiene que escoger las cosas útiles para la revolución y rechazar las que son inútiles. Así es que primero tiene uno que enterarse de todo cuanto ocurre para después elegir. Me sorprendió sobremanera descubrir que Fanon conocía ciertas cosas acerca de la de la vida y la literatura italiana, y que de ese conocimiento había hecho elecciones muy precisas, porque sabía que el pueblo italiano había pasado por el fascismo y la resistencia armada anti-fascista, que los partidos comunista y socialista eran fuertes y que había grupos de intelectuales que se consideraban de izquierda.

Como esperaba encontrar algo importante para su trabajo, había leído muchas obras italianas, en traducciones. Conocía los nombres. Tan pronto nos reunimos se puso a hacerme preguntas sobre la gente. En realidad, había poco que no conociera de ellas; ya estaba enterado de casi todo lo que pudiera decirle.

Estuve completamente de acuerdo con él en que casi no quedaba nada del espíritu revolucionario. Estaba comprobando conmigo esa elección. Una vez afirmó que había leído hasta la mitad de cierta obra de Carlo Levi, pensando que tal vez podría sacar algún provecho de ella, pero a medida que fue avanzando en la lectura, exclamó: "¡*Merde*! ¡*Merde*!" Se había escapado a la obra la experiencia histórica. Le interesaba todo lo que fuera válido para su obra, y lo que no lo era lo hacía a un lado. Muchas veces le pregunté por qué no reprochaba a

Sartre, puesto que en algunos momentos Fanon podría haber dicho *merde* respecto de muchas cosas que Sartre ha declarado. Pero seguía pensando… Tenía esa debilidad por Sartre.

¿Hay algo en especial por lo que tu considerabas que se debía atacar a Sartre?
Hubo cuando menos diez ocasiones en que se volvió conservador. Yo citaría la postura que tomó respecto de la revolución húngara. Hizo una mala interpretación literal.

¿Le consternó que los rusos hubieran empleado tanques?
Eso es. Sencillamente lo consternaron los tanques. Así es que era fácil preguntar a Fanon cómo podía estimar a Sartre y considerarlo un gran hombre cuando Sartre era capaz de tomar una posición tan estúpida, con la influencia y la gran adhesión que tiene en Europa.

¿Qué ocurrió en la última reunión con Fanon?
Fue a fines de agosto, en 1961. El murió en diciembre. El día dos me parece. Yo diría que en esa época ya sabía que iba a morir pronto, aunque nunca habló de la proximidad de muerte. Siempre daba la impresión de estar haciendo muchas cosas a la vez. Su libro estaba a punto de aparecer en Francia y él tenía la esperanza de asistir a una conferencia de naciones no alineadas. Había estado trabajando en su libro. También estaba trabajando en el hospital de Túnez, porque siempre se ocupaba en más de una cosa a la vez. A pesar de hallarse enfermo, estaba realizando tres tareas importantes.

Por las mañanas trabajaba en el hospital de Túnez. Estaba experimentando con algo novedoso en ese momento: la conveniencia de que la mayoría de los enfermos se trasladen cada noche a sus casas. El hecho de regresar a sus casas y mantenerse en contacto con la vida familiar, les ayudaría a recuperarse más rápidamente. Se trataba de enfermos mentales. Había organizado a la mitad de ellos, porque podía conseguir todo lo que se proponía. Siempre. El gobierno tunecino era muy reaccionario y no estaba dispuesto a probar un tratamiento nuevo, pero Fanon consiguió que el gobierno le prestara unos autobuses Pullman para, en la noche, sacar a los enfermos del hospital y, por la mañana llevarlos de regreso. Lograba hacer cosas extraordinarias, pues nadie podía negarle nada. Sencillamente era imposible negarle algo a Fanon. Durante la noche se dedicaba a escribir. Tres veces en la semana, por las tardes, iba a reunirse con los ejércitos en la frontera, los ejércitos de Boumedienne y les daba clases de marxismo-leninismo, solo que no las llamaba así; las llamaba lecciones revolucionarias. Daba esas lecciones a la tropa del ejército argelino y

luego, de regreso en su casa, se ponía a escribir. A menudo se pasaba buena parte de la noche escribiendo.

Sabiendo que le quedaba poco tiempo de vida.

Sabiendo que su muerte podía ocurrir en cualquier momento.

Por casualidad yo estaba con Fanon, en Túnez, el día en que llegaron las noticias oficiales de la muerte de Patricio Lumumba. Había sido asesinado. Fanon hizo un comentario que de cierto modo me escandalizó y me sorprendió. Declaró: "Se lo merecía". ¡Refiriéndose a Lumumba! Creo que, si Fanon quiso a alguien, ese alguien fue Lumumba. Era su hermano de sangre. Quería mucho a Lumumba. Considero que las conversaciones que tuvieron juntos, de las que no quedó registro alguno, debieron ser el acontecimiento más extraordinario de ese período de la vida africana. Nadie sabe qué dijeron entonces. Nada podía publicarse.

Como si John Brawn estuviera conspirando contra Nat Turner.

El caso es que su comentario –"Se lo merecía"– me dejó sorprendido. Unos días más tarde supe por qué había dicho eso. En uno de sus ensayos, un ensayo corto, de unas cuantas páginas, censuró las posiciones ilusorias de Lumumba. Ese fue el momento cuando Fanon pasó de la fe y la creencia tradicionales entre los dirigentes africanos de que la revolución tal vez se extendiera en espiral por todo el continente, y adoptó la posición muy crítica y profundamente analítica acerca de lo que realmente iba a suceder. Te diré que yo sugerí que se alistara a varias personas que emprendieran un viaje de estudios por África y obtuvieran los materiales para el análisis que se necesitaba con objeto de llevar adelante la revolución. Fanon me respondió: "No hay de llevar adelante la revolución, no hay nadie que pueda hacerlo. No hay en toda África un solo dirigente preparado para llevarlo a cabo, y no queda una sola persona capacitada para realizar el análisis teórico. Tal vez lo llegue a hacer la gente joven, la que ahora se halla en la adolescencia. Pero no los de mi generación". Entre ellos Ben Bella. Desde luego que sí. Lumumba había muerto. Lumumba había muerto.



A FRANTZ FANON

CANCIÓN DESDE OTRO MUNDO*

Marta Valdés

Bajo este sol
aunque haya sol en todas partes
vivo.
Frente a este mar
aunque yo sé que hay otros mares
sigo.
Voy a morir sin ver la nieve
pero te miro cuando llueve.
Yo sé que hay en el mundo
palacios y castillos,
no me lo digan más:

---

* Canción dedicada a Frantz Fanon, de Marta Valdés, compositora, guitarrista e intérprete cubana, cultora del bolero y el "*feeling*". Fue escrita entre el 25 y 26 de abril de 1969.

otro paisaje crece
bajo este sol,
frente a este mar.

Quiero nombrar
todos los sueños que no caben
en París.
Quiero gritar
que tú no estabas en Venecia
sino aquí.
Quiero esta isla donde a veces
el año dura tantos meses
y tropezar
por donde voy
pero saber quién soy.

PAR TOUS MOTS/GUERRIER-SILEX*

Aimé Césaire

«PAR TOUS MOTS/GUERRIER-SILEX»

le désordre s'organise évaluer des collines
sous la surveillance d'arbres à hauts talons
implacables pour tout mufle privé de la rigueur des buffles
ça
le ça déglutit rumine digère
je sais la merde (et sa quadrature)
mais merde
que zèle aux ailes nourrisse le charognard
bec
la pouture sans scrupules

---

* Poema inédito de Aimé Césaire dedicado a Frantz Fanon, traducido por Lourdes Beatriz Arencibia Rodríguez, en ocasión del Coloquio dedicado a Fanon, realizado en noviembre de 2011 por el Centro de Estudios del Caribe de la Casa de las Américas. Tomado de *La Ventana*, portal informativo de Casa de las Américas.

tant le cœur nous défaut
faux le rêve si péremptoire la ronde
de ce côté du moins s'exsude
tout le soleil emmagasiné à l' envers
du désastre
car
oeil intact de la tempête
aurore
ozone
zone orogène
par quelques-uns des mots obsédant une torpeur
et l'accueil et l'éveil de chacun de nos maux
je t'énonce
FANON
tu rayes le fer
tu rayes le barreau des prisons
tu rayes le regard des bourreaux
guerrier-silex
vomi
par la gueule du serpent de la mangrove.

"CON TODAS LAS PALABRAS/GUERRERO-SÍLEX"

se organiza el desorden valuador de colinas
bajo la vigilancia de árboles con tacones altos
implacables para cualquier hocico privado del rigor de los búfalos
eso
el eso deglute, rumia, digiere
conozco la mierda (y su cuadratura)
pero mierda
que celosa de las alas alimente al carroñero

pico
el engorde sin escrúpulos
de tanto corazón como nos falta
falso el sueño tan perentorio la ronda
por ese lado al menos se exuda
todo el sol almacenado al revés
del desastre
pues
ojo intacto de la tempestad
aurora
ozono
zona orógena
por algunas de las palabras que asedian un entorpecimiento
y la acogida y el despertar de cada uno de nuestros males
te enuncio
FANON
tú suprimes el hierro
suprimes los barrotes de las prisiones
suprimes la mirada de los verdugos
guerrero-sílex
vomitado
por la boca de la serpiente de los manglares.

DOUN DE ROAD*

Linton Kwesi Johnson

Heavy, heavy terror on de rampage
But don't you worry, it is so near
Fratricide is only de first phase
Yes the violence of the oppressor running wild
Dem pickin up the yout for resus!?!?!?!
Poet prophesise a black, a black, a black conquest
And the national front is on the rampage
Making fire-bombs for Burnley
Terror-fire, terror-fire reach me
Such a sufferin wi sufferin in dis burnin age of rage
No place to run to get gun
And violence damming up inside

---

* Una canción inspirada en Frantz Fanon, del poeta de Jamaica y exponente de la poesía Dub, Linton Kwesi Johnson. Letra tomada del álbum *Dread Beat An Blood*. Se mantiene en su versión original, en esa especie de lenguaje nacional.

So when de heat of the ambusher just turn
You turn on yer brudder and you lik im and you lash im and you stab im and you kill im and the violence dammin up inside
And the (...........) tek such a rough road
Causing us dis bitterness and pain and (away?!?!?!)
Is a room full of (....) you cant walk out
Fratricide is only de first phase
with brudder stabbin brudder stabbin brudder
dem just killin often one another
But when you see brudder blood just flow
Futile fighting then you know
The first phase must come to an end
Time for the second phase to show.

BIBLIOGRAFÍA DE Y SOBRE FRANTZ FANON

Felix Valdés García

BIBLIOGRAFÍA DIRECTA

Fanon, Frantz 1952 *Piel negra, máscaras blancas* (La Habana: Instituto Cubano del Libro).

Fanon, Frantz 1959 *L'An Cinq, de la Révolution Algérienne* (París: François Maspero).

Fanon, Frantz 1961 *Les Damnés de la Terre* (París: François Maspero).

Fanon, Frantz 1961 *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica). Traducción de Julieta Campos.

Fanon, Frantz 1964 *Pour la Révolution Áfricaine* (París: François Maspero).

Fanon, Frantz 1964 *Por la revolución Áfricana; escritos políticos* (México: Fondo de Cultura Económica). Traducción de Demetrio Aguilera Malta.

Fanon, Frantz 1968 *Peau Noire, Masques Blancs* (París: Editions du Seuil).

Fanon, Frantz 1968 *Sociología de una revolución* (México: Ediciones Era). Traducción de Víctor Flores Olea.

BIBLIOGRAFÍA INDIRECTA

Capécia, Mayotte 1948 *Je suis Martiniquaise,* (París: Correa ed.) p. 202.

Cherki, Alice 2000 *Frantz Fanon: A Portrait* (New York: Cornell University Press). Traducido al inglés por Nadia Benabid.

Chaulet Achour, Christine 2004 *Frantz Fanon, l'importun* (Montpellier: Chevre Feuille etoilee).

Césaire, Aimé 1939 "Cahier d'un retour au pays natal" en *Volontés* [N. del E.: se consigna la edición original].

Césaire, Aimé 1962 "Un homenaje a Frantz Fanon" en *Presence Áfricaine* Nº 12 (París: Edicef).

De Oto, Alejandro 2003 *Política y poética del sujeto poscolonial* (México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África).

Engels, Friedrich 1963 *Teoría de la violencia* (La Habana: Ed. Política) pp. 17-18.

Fernández Retamar, Roberto 2011 (1965) "Fanon y la América Latina" en *Revista Casa de las Américas* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas) Nº 31, julio-agosto, pp. 269-281.

Gendzier, Irene 1973 *Frantz Fanon, A critical study* (New York: Pantheon Books).

Georgakas, Dan 1969 "Los últimos días de Frantz Fanon" en *El corno emplumado* (México) Nº 29.

Gibson, Nigel (ed.) 1999 *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue* (New York: Humanity Books).

Gibson, Nigel 2003 *Fanon: The Postcolonial Imagination* (Reino Unido: Cambridge Polity Press).

Gordon, Lewis 1995 *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (New York: Routledge).

Gordon, Lewis; Sharpley-Whiting, Denean y White, Renee (eds.) 1996 *Fanon: A Critical Reader* (Malden: Blackwell).

Hoppe, Elizabeth y Nicholls, Tracey (eds.) 2010 *Fanon and the Decolonization of Philosophy* (Lanham: Lexington Books).

Lao Montes, Agustín 2011 "Fanon y el socialismo del siglo XXI: Los condenados de la tierra y la nueva política de des/colonialidad y liberación" en *Los condenados de la tierra* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas) pp. 7-46.

Macey, David 2000 *Frantz Fanon, a life* (Londres: Granta Books).

Maldonado Denis, Manuel 1978 *Martí y Fanon* (México: UNAM).

Mannoni, Octave 1950 *Psychologie de la colonization* (París: Éditions du Seuil).

Martí, José 1975 “Nuestra América” en *Obras completas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) tomo 6, pp. 15-23.

Merleau-Ponty, M. 1945 *Phénoménologie de la perception* (París: Gallimard). [N. del E.: se consigna la primera edición original].

Peju, Marcel 1960 “Mourir pour De Gaulle?” en *Temps Modernes* (París) Nº 175-176.

Sartre, J. P. 1948 “Orpheé Noir” en Sédar, Léopold 1948 *Anthologie de la poésie négre et magalache* (Paris. s/d). [N. del E.: se consigna la edición original].

Sekyi-Out, Ato 1996 *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge: Harvard University Press).

Valdés García, Felix 2011 “Frantz Fanon: Ruptura epistémica y descolonización” en *La Jiribilla* (Anales del Caribe: Casa de las Américas) Nº 547, octubre-noviembre.

Zahar, Renate 1974 *Frantz Fanon: Colonialism and Alienation* (New York: Monthly Review Press).

FILMOGRAFÍA SOBRE FRANTZ FANON

Felix Valdés García

Dejmai, Cheikj 2001 “Frantz Fanon, une vie, un combat, une oeuvre”.

Zahzah, Abdenour y Ridouh, Bachi 2002 “Frantz Fanon, memoria de asilo”.

Julien, Isaac 1996 “Frantz Fanon, Black Skin White Mask” en

- <http://www.youtube.com/watch?v=-KNSipIY5cI&-feature=related> (Parte 1).
- <http://www.youtube.com/watch?v=HX0yxe02DG8&-feature=related> (Parte 2).
- <http://www.youtube.com/watch?v=ZZ85LTOxWfU&-feature=related> (Parte 3).
- <http://www.youtube.com/watch?v=ZKTyP00bdko&-feature=related> (Parte 4).
- <http://www.youtube.com/watch?v=0mKQIu-HQwvo&feature=related> (Parte 5).

SOBRE EL ANTOLOGISTA

Felix Valdés García
Nació en Santa Clara, Cuba, en 1961. Es doctor en Filosofía, Profesor e Investigador Titular del Instituto de Filosofía y de la Cátedra del Caribe de la Universidad de La Habana. Se ha dedicado al estudio del pensamiento latinoamericano, en particular del Caribe y Cuba.

Es autor de *La in-disciplina de Caliban. Filosofía en el Caribe, más allá de la academia* (La Habana: filosofi@.cu, 2017), *Leer a Fanon medio siglo después* (México-La Habana, 2016); y *La filosofía en su tiempo histórico* (Editorial Ruth-Ciencias Sociales, 2012); así como de artículos y ensayos sobre la filosofía latinoamericana y caribeña. Es autor de capítulos en los libros: *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina* (Bogotá: Edit. “El Búho”, 1995); *La Filosofía en América Latina. Historia de las Ideas* (Bogotá: Editorial. “El Búho”, 1996); *Filosofía en América Latina* (Editorial “Félix Varela”, 1998); *El Caribe en el siglo XXI: Coyunturas, perspectivas y desafíos* (Ciencias Sociales, 2011); *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX* (Editorial de Ciencias Sociales, 2012); *Conexión Canadá-Caribe: política, economía, historia y migraciones recientes* (La Habana, 2013); y *El gran Caribe en el siglo XXI: crisis y respuestas* (Buenos Aires: CLACSO, 2013). Ha recibido menciones y premios en concursos de ensayo, y recibió el premio The Best Dissertation Award, de la Asociación de Estudios del Caribe (CSA-AEC).

SOBRE LOS AUTORES

AIMÉ CÉSAIRE

Nació en Basse-Pointe, Martinica, el 26 de junio de 1913. Fue un destacado poeta y político martiniqués. Ideólogo fundacional del concepto de "negritud", su obra ha estado marcada por la defensa y reivindicación de sus raíces africanas.

A su trayectoria artística e intelectual le sumó una carrera política que lo llevó a ser alcalde de Martinica y diputado por la Asamblea Nacional, puesto que detentó ininterupidamente hasta el año 1993. Falleció en Fort de France, Martinica, el 17 de abril de 2008.

Entre sus principales obras se destacan: Poesía: *Cahier d'un retour au pays natal* (París, 1939); *Les Armes miraculeuses* (1946); *Soleil cou coupé* (1947); *Corps perdu* [grabados de Picasso] (París, 1950); *Ferrements*, (París, 1960); *Cadastre* (París, 1961); *Moi, laminaire* (París, 1982); y *La Poésie* (París, 1994); Ensayos: *Esclavage et colonisation* (París, 1948); *Discours sur le colonialisme* (París, 1955); *Discours sur la négritude* (1950); y *Toussaint Louverture, La révolution Française et le problème colonial* (París, 1962).

ERNEST PÉPIN

Nació en Lamentain, Guadalupe, en 1950. Profesor de francés, político y destacado poeta. Ganador del premio Casa de las Américas 1991, cuenta con una profusa producción académica y literaria.

Entre sus principales publicaciones se destacan: *En la parte posterior de silencio* (París, La Harmattan, 1984); *Salve y saliva* (La Habana, Casa de las Américas, 1991); *Boucans libre de palabras / Remolino de Palabras libre* (La Habana, Casa de las Américas, 1991); *Babil de pensar* (Kourou, 1997); *África-Solo* (Ivry-sur-Seine, 2001); *Jardín de la noche* (París, La Harmattan, 2008); *Islas en solitario. Odisea de la ciudad / Solo islas. Odisea de la Ciudad / Um solitario Ilhas. Odisseia da Cidade* (Islas Canarias, Horizontes Insulares, Septenio, 2010); *Bel Fuego* (París, 2012).

SIMONE DE BEAUVOIR
Nació el 9 de enero de 1908 en París. Autora fundamental del siglo XX, su obra es considerada un pilar indispensable del feminismo. Vinculada al existencialismo, junto a J. P. Sartre, se convirtió en un referente ineludible del pensamiento filosófico y político de su tiempo. Falleció en París en 1986.

Entre su enorme producción se pueden destacar las novelas *La invitada* (1943); *La sangre de los otros* (1945); *Todos los hombres son mortales* (1946); *Los mandarines* (1954, ganadora del Premio Goncourt); *Las bellas imágenes* (1966); *La mujer rota* (1968); *Cuando predomina lo espiritual* (1979); y los ensayos *Para qué la acción* (1944); *Para una moral de la ambigüedad* (1947); *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos* (1948); *América al día* (1948); *El segundo sexo* (1949); *El pensamiento político de la derecha* (1955); *La larga marcha (Ensayo sobre China)* (1957); y *La vejez* (1970).

DAN GEORGAKAS
Nació en Detroit en 1938. Es historiador y docente en la New York Univerity, entre otras casas de estudios. Autor de una profusa obra, en la que se destacan *The Broken Hoop: The History of Native Americans from 1600 to 1890, from the Atlantic Coast to the Plains* (1973); *Detroit, I Do Mind Dying: A Study in Urban Revolution* (1975)*; Solidarity For Ever* (1985); *La Enciclopedia de la Izquierda Americana* (1992); y *The Methuselah Factors: Learning from the World's Longest Living People* (1995).

MARTA VALDÉS
Nació en La Habana en 1934. Compositora, guitarrista e intérprete, su obra abarca el bolero y otros géneros de la canción latinoamericana. Con una sólida carrera, su obra ha sido versionada por numerosos intérpretes, entre los que se encuentran se encuentran Elena Burke, Doris de la Torre, Bola de Nieve, Cheo Feliciano, Reneé Barrios, entre muchos otros.

LINTON KWESI JOHNSON

Nació en Chapelton, Jamaica, en 1952. Artista multifacético y activista político, es considerado el fundador de la "poesía dub", referida a los poetas que musicalizan sus creaciones sobre ritmos de música dub. Su estilo y contenido es considerado como una influencia decisiva para la formación del posterior hip-hop.

Entre su profusa obra se destaca en poesía: *Voices of the Living and the Dead* (Londres, 1974); *Dread Beat An' Blood* (Londres, 1975); y *Mi Revalueshanary Fren: Selected Poems* (Londres, 2002); y entre su discografía: *Dread Beat An' Blood* (Island, 1978); *Forces of Victory* (Island, 1979); *Bass Culture* (Island, 1980); *LKJ in Dub* (Island, 1981); *Making History* (Island, 1983); *LKJ Live in Concert with the Dub Band* (LKJ Records, 1985); *Independant Intavenshan* (Island, 1998); y *LKJ in Dub: Volume 3* (LKJ Records, 2002).

"Los textos de Fanon recopilados no son "clásicos inmutables", sino expresión de una obra de pensamiento que apela al devenir y a la acción, en este mundo desgarrado, en el cual vivificarlo, interpretarlo, conciliarlo con nuestro tiempo y actualizarlo, es ascender contra todos los engaños, contra todos los relevos y todas "las ideas de la dominación mundializada". Nos toca imaginar con Fanon –como asevera Ernest Pépin– "el envés del desastre".

Felix Valdés García
La Habana, 2014



Patricia **Zapata**

Felix **Valdés García**

Aimé **Césaire**

Ernest **Pépin**

Simone **de Beauvoir**

Dan **Georgakas**

Marta **Valdés**

Linton **Kwesi Johnson**

Patrocinado por







ISBN 978-987-722-248-7
9 789877 222487